Florin Lobonț

„Noua metafizică engleză“
o regretabilă necunoscută

EDITURA TREI

Editori:
MARIUS CHIVU
SILVIU DRAGOMIR
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Tehnoredactarea computerizată şi coperta:
CRISTIAN CLAUDIU COBAN

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LOBONŢ, FLORIN.
Noua metafizică engleză - o regretabilă necunoscută/
Florin Lobonţ. – Bucureşti : Editura Trei, 2002
p.; cm
ISBN 973-8291-21-6

111

© Editura Trei, 2002

C.P. 27-40, Bucureşti
Tel./Fax: +4 01 224 55 26
e-mail: editura-trei@fx. ro
www.edituratrei.ro

ISBN 973-8291-21-6

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE de Alexandru Petrescu 7

INTRODUCERE. „NOUA METAFIZICĂ ENGLEZĂ" — O CRITICĂ A RAȚIUNII PURE 11

I. IDEALISMUL BRITANIC ȘI FILOSOFIA ISTORIEI. PRIVIRE GENERALĂ 23
1. Rădăcinile idealismului britanic 23
2. F.H. Bradley 35
3. Urmașii lui Bradley 42
4. Transcendentalism versus imanentism în filosofia lui R.G. Collingwood 49

II REFORMA METAFIZICII ȘI ISTORIA. CONTRIBUȚIA LUI R.G. COLLINGWOOD 61
1. Reforma metafizicii în fața neopozitivismului englez 61
2. Istoria și justificarea ei transcendental-epistemologică 65
3. Metafizica și justificarea ei transcendental-epistemologică 70
4. Metafizica — știința presupozițiilor absolute 75
5. Metafizica reformată, o disciplină istorică 79
6. Collingwood, Wittgenstein, Rorty și Taylor despre obiectul filosofiei (metafizicii) 81
7. Metafizica — analiză și interpretare a fundamentelor gândirii istorice 84
8. Caracterul *a priori* al adevărului metafizic 91

III ȘTIINȚELE NATURII, ISTORIA ȘI PRESUPOZIȚIILE ABSOLUTE: WHITEHEAD, FOSTER, COLLINGWOOD 96
1. *Reason is faith cultivating itself* 96
2. Adevăr, falsitate și relevanță în teoria presupozițiilor absolute 105

3. „Metafizica minimalistă“ versus Ayer 111

IV UN PROIECT METAFIZIC PARALEL:
DOCTRINA LUI EUGENIU SPERANTIA 114

CUVÂNT DE ÎNCHEIERE 126

**'Reformed metaphysics', philosophical realism,
and the critique of historical reason** 128

BIBLIOGRAFIE 163

CUVÂNT ÎNAINTE

Cartea pe care Florin Lobonţ o oferă cititorilor români reprezintă rezultatul unui travaliu de mai mulţi ani, asistat şi întreţinut de mai multe personalităţi de rang înalt din spaţiul filosofic britanic şi românesc, un travaliu ce a presupus exersări îndelungi în marginea unor documente şi manuscrise inedite, aflate în arhivele şi bibliotecile oxfordiene, sau în arhivele *Societăţii Collingwood* din Swansea. Apariţia unui asemenea volum era demult aşteptată, „noua metafizică engleză" reprezentând, în bună măsură, „o regretabilă necunoscută" pentru obştea filosofică românească.

Pornită din intenţia „de a arunca o lumină nouă asupra unui moment particular din istoria discuţiilor din jurul raţiunii istorice", mai ales cu privire la „rolul legitimator al gândirii istorice în contextul reconsiderării obiectului şi statutului filosofiei", această lucrare surprinde câteva din elementele ce caracterizează gândirea engleză idealistă în abordarea relaţiilor dintre metafizică şi istorie, ştiinţă şi credinţa religioasă. Sunt avuţi în vedere mai ales autorii şi lucrările ce propun — în economia simbolică a idealismului britanic — necesitatea revizuirii metafizicii tradiţionale din perspectiva surprinderii caracterului contextual, istoric, al teoriilor metafizice şi prin raportare la „critica metafizicii" dezvoltată mai ales de filosofii analitici. Între idealiştii englezi este subliniată cu insistenţă contribuţia lui R.G. Collingwood, „singurul care a manifestat constant şi consecvent o acută conştiinţă istorică", cel care a încercat o justificare transcendental-epistemologică, deopotrivă a istoriei, a metafizicii şi a ştiinţelor, plasându-se totodată în avangarda celei de-a patra „cotituri" din filosofie, cea hermeneutică (după „cotiturile" transcendentală, istorică şi lingvistică). Această „revizuire" a metafizicii are, între altele, şi meritul de a fi păstrat „deschise căile de acces către câmpurile tradiţionale ale filosofiei, reformând metafizica în sensul transformării ei într-o ştiinţă cognitivă a principiilor implicite fundamentale ce subîntind întreaga cunoaştere şi gândire umană ale unei epoci istorice date".

Curentul idealist britanic a apărut într-un climat filosofic extrem de complex și de neunitar și sub înrâurirea unor influențe diferite: „dualismul ontologic englez" din secolele XVII-XVIII, dualismul gnoseologic cartezian, perspectiva kantiană asupra unității conștiinței, abordarea hegeliană a unității dintre „intelectual", „etic" și „religios" etc. Sub asemenea influențe și-au exersat gândul autori precum F.H. Bradley, B. Bosanquet, G. Mure ori T.H. Green. În cartea de față este evidențiată, mai ales, contribuția lui F.H. Bradley cu privire la identificarea „idealistă" a realității cu experiența și a experienței cu gândirea, ca și încercarea acestuia de reconstrucție conceptuală a obiectului gândirii istorice, a limbajului propriu discursului istoric, a statutului subiectului cercetării istorice.

Începutul secolului XX a presupus și pentru gândirea filosofică engleză nevoia unor delimitări, conturându-se treptat câteva curente de gândire menite să facă tradiție. Unele s-au constituit în legătură cu „necesitatea" unei „deconstrucții a tradiției metafizice" (deconstrucție înrădăcinată în unele idei ale lui Locke), în replică apărând construcții teoretice menite să arate că metafizica este oricând prezentă în gândirea sau în interpretările noastre. Prima perspectivă va fi susținută de neopozitiviști, cei care au constituit așa-numita „etapă fovistă" a deconstrucției metafizicii. Printr-un fel de operație militară a filosofiei și cu un anumit gust al scandalului se susținea că enunțurile cu privire la natura lucrurilor, la transcendență, eu, sau destin, sunt fie absurde, fie lipsite de sens. Russell, Carnap, sau Ayer vor încerca, fiecare, să decripteze un gen de limită absolută a gândirii metafizice și o posibilă distanțare față de aceasta. Ideii privitoare la exterioritatea și secundaritatea discursului metafizic i se vor opune, în spațiul britanic, mai ales R.G. Collingwood, M. Foster, A.N. Whitehead și J.A. Smith, gânditori pregătiți să-și asume critic unele valori ale filosofiei tradiționale, fiind conștienți că cel care propune eliminarea completă a metafizicii angajează el însuși presupoziții metafizice.

După cum am remarcat deja, în volumul de față autorul încearcă să reconstruiască, cu precădere, evoluția gândirii lui Collingwood, mai ales în baza manuscriselor nepublicate, gândire ce-a tins spre „reformarea" metafizicii. Collingwood a dorit să demonstreze că și în condițiile acceptării principiului neopozitivist al verificării este încă posibilă și necesară

metafizica, întrucât, „dacă negăm existența presupozițiilor absolute, negăm adevăratele fundamente ale gândirii noastre". Bazată inclusiv pe ajustarea treptată a propriilor idei referitoare la metafizică și la filosofia istoriei, „metafizica minimalistă" propusă de Collingwood se vrea aptă „să supraviețuiască criticismului lui Ayer".

Analiza lui Florin Lobonț se realizează cu aplicare mai ales la reflecțiile lui Collingwood privitoare la religie, istorie și metafizică. Aceste reflecții pun în evidență, mai întâi, influența lui Kant și Hegel asupra gânditorului englez, dar și distanța critică a acestuia față de marii săi precursori. Reflecțiile lui Collingwood asupra religiei și metafizicii sunt surprinse și analizate și prin compararea lor cu ideile susținute de M. Foster și A.N. Whitehead, autori care, deși nu identifică activitatea de descoperire a presupozițiilor prime nedemonstrabile cu metafizica, precum Collingwood, se concentrează totuși asupra articulării istorice a acestor principii prime, tematizând și ei în legătură cu raporturile dintre știință, credință religioasă și presupoziții filosofice.

Considerând metafizica drept „descriere a presupozițiilor absolute ce se schimbă în mod istoric", Collingwood desfășoară o „justificare transcendental-epistemologică" atât a istoriei, cât și a metafizicii. În cazul „istoriei", introducerea termenului de „idealitate" conduce spre o înțelegere idealist-obiectivă a acesteia, iar analiza „evenimentului" trimite la o „logică a întrebărilor și răspunsurilor". În idealitatea sa, trecutul constituie o parte a realității prezente, iar evenimentele trecute pot fi aduse în prezent numai prin re-constituirea lor la nivelul minții istoricului. Metafizicianul, interesat de înțelegerea esenței realității, nu se va limita la o cercetare istorică a relațiilor dintre întrebări și răspunsuri, ci va investiga relațiile logice dintre aceste întrebări și presupozițiile care le subîntind. Această relație dintre istorie (în idealitatea sa) și metafizică (care conceptualizează chestiunea ființei prin intermediul regândirii presupozițiilor „ce contează ca absolute de-a lungul unei perioade de timp") îl conduce pe Collingwood la susținerea caracterului *a priori* al adevărului metafizic. Împotriva lui Ayer, Collingwood nu exclude posibilitatea ca presupozițiile absolute să fie adevărate într-un sens ce transcende planul verificabilității empirice.

Autorul prezentei lucrări surprinde critic și nuanțat atât similitudinile ce pot fi sesizate între abordarea collingwoodia-

nă a unor termeni și probleme filosofice și alte abordări, semnate, printre alții, de Wittgenstein, Rorty și Whitehead, cât și obiecțiile aduse „idealismului" lui Collingwood prin vocile unor exegeți precum Knox, Tomlin, Donagan, Harris, ori H. Saari. Prin apelul la manuscrisele nepublicate, Florin Lobonț argumentează mai ales împotriva învinuirii de „relativism" adusă „metafizicii reformate" a lui Collingwood, metafizică ce adoptă un realism idealist, „a cărei cheie explicativă o reprezintă tocmai istoria, înțeleasă ca devenire spirituală ancorată cu un capăt în eternul transcendent, iar cu celălalt în lumea aparențelor tranzitorii". Interpretarea, care, prin paralelismele identificate între filosoful englez și metafizicieni „continentali" paradigmatici, îl aduce pe acesta, împotriva aparențelor, în perimetrul metafizicii tradiționale, este una vădit neortodoxă, mergând în bună măsură împotriva curentului dominant în exegeza gândirii sale. Invitându-ne să eliminăm o asemenea „necunoscută regretabilă", autorul ne propune, așadar, o deschidere atentă spre acest univers ideatic atât de complex care este metafizica britanică, atrăgându-ne atenția mai ales asupra încercării lui Collingwood de reconstrucție a metafizicii privită ca „explorare a supozițiilor cunoașterii omenești".

Demnă de remarcat este și încercarea, din ultimul capitol, de a surprinde unele similitudini între filosofia lui Collingwood și cea a lui Eugeniu Sperantia. La îndemnul profesorului Constantin Grecu, autorul dezvoltă, avizat și tentant, sugestia cu privire la dimensiunea europeană a operei lui E. Sperantia, cel care se impune conștiinței noastre filosofice mai ales prin perspectivele sale privind devenirea istorică a spiritului uman, logica interogativă („problematologia" sa formală), sau teoria presupozițiilor absolute ale metafizicii.

Pe scurt, este vorba de o carte convingătoare, de o lectură necesară, de o tematică ce nu mai necesită recomandări.

Alexandru Petrescu

INTRODUCERE

„NOUA METAFIZICĂ ENGLEZĂ" — O CRITICĂ A RAȚIUNII ISTORICE?

Șansa de a petrece un timp destul de îndelungat în arhive și depozite de manuscrise ale unor biblioteci britanice (Biblioteca Bodleiană, Secțiunea de Manuscrise Moderne Occidentale, Oxford, arhivele Editurii Clarendon, Oxford, arhivele și biblioteca Societății Collingwood, Swansea), precum și vizitarea unor colecții particulare (printre care amintim colecția Terezei Collingwood Smith (Oxford) și pe cea a Verei Collingwood (Londra)) în anii 1994, 1995 și 1997 ne-a prilejuit întâlnirea cu manuscrise — în marea lor majoritate aparținându-i lui R.G. Collingwood, reflectând nu numai idei ale acestuia, dar și o parte din atmosfera intelectuală a epocii —, totalizând peste 1 500 de pagini, necunoscute publicului larg și, în parte, chiar cercetătorilor interesați. Am întrevăzut în aceste texte posibilitatea unei cercetări originale, apte de a arunca o lumină nouă asupra unui moment particular din istoria discuțiilor din jurul rațiunii istorice, moment pe care vrem să-l evidențiem ca semnificativ pentru evoluția dezbaterilor interbelice referitoare la rolul legitimator al gândirii istorice în contextul reconsiderărilor obiectului și statutului filosofiei (ori al metafizicii), impuse, înainte de toate, de „produsul cartezian" al primelor trei mari „cotituri" filosofice: transcendentală (Kant), istorică (Dilthey) și lingvistică (Wittgenstein) și pregătitoare ale celei de-a patra — „cotitura" hermeneutică.

Este vorba despre replica dată filosofiei analitice dominante la acea vreme de către „opoziția" așa-numiților „neoidealiști" — manifestată chiar în fief-urile filosofiei analitice engleze, respectiv universitățile Cambridge și Oxford[1] —

---

[1] Referitor la această controversă, Isaiah Berlin face următoarea remarcă: „Mișcarea analitică lua amploare. Ea a invadat paginile [revistei] *Mind* și a avut propriul jurnal-gazdă, [pe nume] *Ana-*

care, deși foarte cunoscuți în epocă, au intrat într-un con de umbră o dată cu „decăderea" adversarilor lor. În ultima vreme, de când implicațiile argumentelor foștilor opozanți britanici ai filosofiei analitice au fost redescoperite și reconsiderate în contextul concepțiilor filosofice dezvoltate ulterior, precum cea a lui Kuhn, a diverselor curente hermeneutice, ori a orientărilor postmoderne, tot mai mulți analiști remarcă pionieratul abordărilor gânditorilor englezi asociați idealismului (începând cu F.H. Bradley și continuând cu T.H. Green, Samuel Alexander, H.H. Joachim, G.R.G. Mure și H.W.B. Joseph, dar mai ales cu R.G. Collingwood, A.N. Whitehead, M. Foster, J.A. Smith și M. Oakeshott) în raport cu aceste noi direcții din filosofia contemporană.

Ideea acestei cercetări ne-a fost dată de una din definițiile pe care Collingwood le dă metafizicii („reformate") în unul din manuscrisele sale nepublicate, „Function of Metaphysics in Civilization" (1937-38): „Obiectul metafizicii [reformate] constă în analiza și interpretarea principiilor fundamentale implicite supuse devenirii istorice ce stau la baza gândirii unei epoci date" și în analiza și interpretarea istoricității acesteia, adică a „modului în care un set de principii fundamentale este înlocuit de către altul" (p. 45). Collingwood a fost nevoit să înfrunte în permanență argumentele celor care urmăreau să demoleze ideea de metafizică, devenind totodată extrem de sensibil la ideea limitelor raționalității umane. Spre deosebire de Wittgenstein (II), el a continuat să creadă nu doar în posibilitatea, dar și în necesitatea unui proiect metafizic. Prin urmare, dilema cu care s-a confruntat filosoful englez ar putea fi formulată după cum urmează: Cum putem demonstra posibilitatea metafizicii ținând cont de criticile care urmăreau subminarea acestui proiect? Cum putem legitima încrederea în raționalitate acceptându-i totodată limitările? Părerea noastră este că toc-

---

lysis. Aceasta a fost o sursă de adâncă neliniște și chiar de disperare pentru cei mai influenți dintre filosofii mai vârstnici de la Oxford — Prichard, Joseph, Joachim... Joachim [de exemplu] a ignorat acest curent, considerându-l o aberație, o reîntoarcere temporară a barbariei și iraționalismului — părere exprimată în modalități diferite și mult mai pasional de către Collingwood și Mure" (I. Berlin, *Personal Impressions*, New York, The Viking Press, 1981, p. 103).

mai rezultatele efortului lui Collingwood de a înfrunta această provocare constituie contribuţia sa cea mai importantă în dezvoltarea metafizicii în varianta ei reformată, aptă de a concilia esenţialismul cu istorismul şi spiritul analitic cu perspectiva speculativă.

Una din lucrările cele mai elocvente în această privinţă ale filosofului englez este *An Essay on Metaphysics* (publicată în 1940), cartea care l-a făcut cunoscut în cercuri largi de cărturari de-a lungul deceniului următor. Drept urmare, Collingwood a început să fie preţuit drept unul dintre primii autori care au contextualizat faptele particulare ale unui sistem de gândire dat, precedând în această privinţă gânditori precum Kuhn, Foucault, Heidegger ori Wittgenstein.

După cum arată Stephen Toulmin, în *Metafizica* sa, Collingwood aduce un argument în favoarea perspectivei istorice, menită a consolida proiectul metafizicii revizuite, care, la rândul ei, ar putea consolida (din punct de vedere transcendental-epistemologic) proiectul istoriei revizuite (ca re-constituire — *re-enactment* — a gândirii trecute). Întreaga gândire umană, arată el, „este «închisă» în interiorul unei constelaţii particulare de «presupoziţii absolute» acceptate de cultura şi epoca gânditorului individual. Iar când urmărim felul în care aceste constelaţii se înlocuiesc una pe alta în cursul timpului, o putem face doar ca istorici ai ideilor. Nu există un punct de vedere olimpian, neschimbător, accesibil nouă, din care să comparăm meritele diferitelor presupoziţii absolute pe baza unor standarde filosofice atemporale."[2]

Potrivit lui Collingwood, orice cercetare sistematică îşi are propriile presupoziţii fundamentale, ultime din punct de vedere logic şi independente unele în raport cu celelalte; aceste presupoziţii au un caracter *a priori*.[3] În cazul particular al explicaţiei istorice, gânditorul englez semnalează existenţa unui element *a priori*, noţiunile utilizate în cadrul ei „părând să conţină un element care nu provine din experienţă şi care

---

[2] S. Toulmin, „Studiu introductiv" la R.G. Collingwood, *O autobiografie filosofică* (tr. F. Lobonţ şi C. Mesaroş), Bucureşti, Editura Trei, 1998, p. 9.

[3] L.O. Mink, *Mind, History and Dialectic: The Philosophy of R.G. Collingwood*, Bloomington, Indiana University Press, 1969, p. 114 ssq.

poate fi numit *a priori* sau subiectiv (în sens kantian)".[4] Teoria presupozițiilor absolute este, în mod evident, strâns legată de logica întrebărilor și răspunsurilor (la care vom face o scurtă referire într-unul din paragrafele următoare). Orice enunț, indiferent cui îi aparține, este ulterior din punct de vedere logic întrebării căreia îi corespunde (în calitate de răspuns). La rândul ei, „[f]iecare întrebare implică o presupoziție".[5] Presupozițiile pot fi relative sau absolute. O presupoziție este relativă dacă îndeplinește în același timp atât rolul de presupoziție în raport cu o întrebare, cât și pe acela de răspuns în raport cu o altă întrebare, în vreme ce, întotdeauna, o presupoziție absolută se plasează, în raport cu toate întrebările de care este legată, în postura unei presupoziții, și niciodată în cea a unui răspuns. Spre deosebire de presupozițiile relative, presupozițiile absolute nu sunt verificabile (nu pot fi demonstrate ca adevărate sau false), utilitatea lor în cadrul științelor constând în eficacitatea lor logică, care nu depinde de verificabilitatea lor, ci doar de faptul că sunt presupuse. Ele nu sunt propoziții propriu-zise, deoarece, spre deosebire de acestea, nu reprezintă răspunsuri la întrebări. De asemenea, nu pot fi derivate din experiență, ci reprezintă „agenți catalitici pe care mintea trebuie să-i extragă din rândul propriilor resurse în vederea manipulării a ceea ce este denumit «experiență» și a conversiunii acesteia în știință și civilizație".[6]

Chiar dacă, pentru Collingwood, originea, prezervarea și schimbarea presupozițiilor absolute rămân relativ obscure — perspectivă ce a provocat un mare număr de obiecții și critici — veritabila punte dintre prezent și trecut oferită de doctrina sa a inteligibilității trecutului istoric a reprezentat o sugestie foarte utilă îndeosebi pentru dezvoltarea ulterioară a hermeneuticii înțeleasă ca știință ce înfățișează structura înțelegerii care are loc în cadrul unei tradiții.

În calitate de contextualist — cum ar fi caracterizat în termenii discuției strict lingvistice despre hermeneutică — gânditorul englez consideră că structura cadrului în care survine înțelegerea este determinată de un întreg context de factori,

---

4 W.H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, London, Hutchinson, 1967, p. 69.

5 R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940, p. 25.

6 *Ibidem*, p. 197.

fapt ce face ca reconstrucția și interpretarea trecutului să devină inseparabile: a construi o istorie înseamnă a elabora un mod de a recupera orizontul trecutului vizat; mai precis, Collingwood se folosește de *„what"* cu scopul de a ajunge la *„why"*. Cum este posibilă această conexiune? Prin intermediul ideii de trecut viu, răspunde el. Întrebările istoricului vizează un trecut dispărut, însă care a lăsat anumite urme în prezent. Prin urmare, acest trecut nu este unul mort, căci el trăiește, într-un anumit fel, în prezent; de aici rezultă că, propriu-zis, procesele istorice nu încep și nu se sfârșesc, ci trec unul într-altul. În fapt, un proces p_1 nu încetează niciodată, după cum un proces „ulterior" p_2 nu-și are niciodată un început: „În istorie nu există nici începuturi, nici sfârșituri."[7] În virtutea acestei idei, Collingwood respinge logica „realistă", care are la bază un enunț de tipul „p_1 devine p_2", ceea ce înseamnă că, pentru „realiști", „p_1 este p_1", „p_1 nu este p_2", „p_1 ia sfârșit când începe p_2", „p_2 este p_2" și „p_2 nu este p_1".

Gadamer a subliniat cu claritate că, pentru filosoful englez, înțelegerea are loc numai în cadrul unei tradiții împărtășite (*shared tradition*), cu alte cuvinte atunci când există o interpenetrabilitate a diferitelor universuri de discurs, un set împărtășit de reguli ale inteligibilității.[8] Fuziunea dintre prezent și trecut are loc atunci când interpretul surprinde *pattern*-urile originale aflate la baza gândirii și acțiunii agenților istorici investigați. Pentru Collingwood, aceasta înseamnă a reconstrui întrebările și, în ultimă instanță, a descoperi presupozițiile absolute ce subîntind respectivul univers de discurs.

Luat în sine, trecutul nu este niciodată privit de către gânditorul englez ca deplin accesibil cunoașterii, întrucât, în calitatea sa de re-constituire prezentă a gândirii trecute, istoria se schimbă în mod obligatoriu de la o generație la alta; avân-

---

7 Idem, *An Autobiography*, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 98.

8 R. Martin, „Collingwood's Doctrine of Absolute Presuppositions and the Possibility of Historical Knowledge", în L. Pompa, W.H. Dray (coord.), *Substance and Form in History*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981, pp. 102-104; privitor la deschiderile hermeneutice ale filosofiei lui Colingwood vezi și F. Lobonț, „Retrospective present in Collingwood's hermeneutics", *Analele Universității din Timișoara*, seria filosofie și științe socio-umane, vol. V, 1993, pp. 83-95).

du-și propriul prezent, fiecare generație păstrează intenția actorului istoric investigat deschisă către noi interpretări, care depind de diversele modalități în care trecutul își dezvăluie „încapsularea" în prezent.

În ce privește rolul anticipator al acestei teorii în raport cu viitoarele doctrine dedicate „schimbării conceptuale", Toulmin scria, în 1978: „În ultimii cincisprezece ani, o versiune mai brută a poziției lui Collingwood a dobândit o anumită circulație și notorietate prin popularizarea teoriei «paradigmelor» a lui T.S. Kuhn." De altfel, continuă Toulmin, o critică istorică similară, chiar dacă mai subtilă, stă la baza unei importante părți a discuției filosofice contemporane. Mulți filosofi ai științei de astăzi, de exemplu, sunt preocupați de problemele filosofice și istorice asociate schimbării conceptuale. Iar în ceea ce privește filosofia morală și socială, „o carte cum este *Short History of Ethics* a lui Alasdair MacIntyre sună ca un comentariu extins al argumentelor prezentate la paginile 62-64* ale *Autobiografiei* lui Collingwood".[9]

Insistența noastră asupra gândirii lui Collingwood se datorează în primul rând faptului că, dintre toți filosofii idealiști ai Angliei vremii sale, el este singurul care a manifestat constant și consecvent o acută conștiință istorică. După cum el însuși se plângea — exagerând puțin, firește — într-o scrisoare către prietenul său Guido de Ruggiero, „aici un filosof a cărui gândire posedă o dimensiune istorică este o *vox clamantis in deserto*".[10]

---

* Evident, Toulmin se referă aici la paginația textului publicat în limba engleză; în ce privește traducerea în limba română a *Autobiografiei* lui Collingwood (Editura Trei, 1998, trad. F. Lobonț și C. Mesaroș), discuția — un argument împotriva „realismului" — se află la paginile 84-86.

9 Toulmin, *op. cit.*, p. 10. În continuare, Toulmin face aprecierea că „justețea analizei lui Collingwood nu este încă universal recunoscută, mai ales la Oxford. Peter Strawson, de pildă, pune mare accent pe abordarea fundamentală, întreprinsă de către metafizică, a ceva ce el numește «cadrul conceptual cotidian» [neschimbător] («*everyday conceptual framework*»). Nu e greu să ne imaginăm care ar fi fost reacția lui Collingwood față de această poziție." (*Ibid.*)

10 R.G. Collingwood, Scrisoare către Guido de Ruggiero, 1922, Biblioteca Bodleină, Oxford, p. 2.

Ca tânăr profesor de filosofie în Oxfordul de la jumătatea deceniului al doilea, Collingwood debuta în calitate de fidel urmaș al filosofiei realiste promovate de dascălii și mentorii săi Cook Wilson și E.F. Carrit.[11] Însă divorțul său de această filosofie a survenit foarte curând, mai precis în 1917, o dată cu elaborarea primei versiuni a logicii sale, explicit antirealistă, a întrebărilor și răspunsurilor.[12] Însă despărțirea sa publică de realism — prin care el desemna de fapt o formă rudimentară a realismului, în formularea sa „common-sense realism" — s-a produs în 1919, în articolul „Reflections on Realism", în care această filosofie era definită ca doctrina potrivit căreia cunoașterea nu afectează obiectul cunoscut.[13] Șaisprezece ani mai târziu, definiția pe care filosoful englez o dă re-

---

[11] Cu privire la educația lui „realistă", Collingwood scria: „Am fost crescut în mediul [noului realism] în perioada primului lui val de succes la Oxford, ca elev al acelui strălucit și inspirator dascăl pe nume John Cook Wilson... Cred că am pătruns destul de adânc în spiritul acestei filosofii" („Libellus de Generatione: an Essay in Absolute Empiricism" — manuscris nepublicat —, 1920, p. 2).

[12] Importanța logicii întrebărilor și răspunsurilor elaborată de Collingwood este subliniată, printre alții, de către Gadamer. În concepția acestuia din urmă, experiența hermeneutică aruncă o punte între cititor și text, constituindu-se ca dialog, conversație, traducere și „fuziune a orizonturilor" (H.G. Gadamer, *Truth and Method*, New York, Seabury, 1975, p. 337). Iar adevărul, asemenea sensului, nu poate fi descoperit în nici o propoziție ori set de propoziții; el aparține unui complex al întrebărilor și răspunsurilor. Sub acest aspect, filosoful german urmează entuziast ideile lui Collingwood, raliindu-se ostilității acestuia față de abordarea proprie empirismului radical, potrivit căruia afirmația categorică (*assertion*) și cunoașterea sunt identice. „«Realiștii» de la Oxford vorbesc ca și cum cunoașterea ar fi echivalentă cu o simplă «intuire», ori «aprehensiune» a unei «realități» date" (R.G. Collingwood, *An Autobiography*, p. 25). Actul punerii întrebărilor nu este unul anterior; el nu e „un act ce realizează co-prezența cu ceva, ori aprehensiunea acelui ceva, ci reprezintă doar o jumătate — cealaltă jumătate constând în răspunsul la întrebările în cauză — a unui act care, în întregul său, îl constituie cunoașterea" (*Ibidem*, p. 26).

[13] Cf. James Connelly, „Prefață la ediția în limba română a *Autobiografiei* lui Collingwood", București, Editura Trei, 1998, p. 25.

alismului va fi, practic, neschimbată: „[Pentru realist,] obiectul nu afectează cunoașterea, care este [...] o activitate izolată absolut nediferențiată [bazată pe supoziția realistului că] realitatea este alcătuită din două lumi distincte: lumea obiectivă a lucrurilor de cunoscut și lumea subiectivă a activităților cognitive."[14]

Astăzi, remarcă Toulmin, argumentele filosofice ale lui Collingwood ne vorbesc mai direct și cu mai multă forță decât contemporanilor săi oxfordieni. Pozițiile realiste avansate de John Cook Willson la Oxford, Ernst Mach la Viena, și G.E. Moore și Bertrand Russell la Cambridge — la fel ca și omologii lor din Statele Unite — „au întors ceasul filosofiei înapoi, înainte de Kant, revitalizând tradițiile timpurii ale empirismului britanic", căci în loc de „«datele simțurilor» (*sense data*) a lui Moore și Russell și în loc de *Emphindunen* a lui Mach, se poate citi termenul de «impresii» al lui Hume."[15] Collingwood a fost unul din primii filosofi din Anglia care a observat că acest lucru nu era cu putință.

---

14 Toulmin, *op. cit.*, p. 8. Pe pagina următoare, prestigiosul filosof și istoric american al științei conchide: „Acest criticism la adresa «realismului» și a «teoriei datelor sensibile» este de acum acceptat de către majoritatea succesorilor oxfordieni ai lui Collingwood [...] Mărturie stau *Sense and Sensibilia* a lui J.L. Austin și *The Bounds of Sense* a lui P. F. Strawson, două din cele mai influente cărți pe care le-a dat Oxfordul în ultimii 25 de ani. Maxima lui John Austin, «Datele sensibile sunt mute» — vrând să spună că *imput*-urile senzorial nu ne *spun*, prin ele însele, nimic — este un ecou clar al aserțiunii lui Kant despre «cecitatea» percepției pure și simple." Însă Collingwood a făcut un pas mai departe, a cărui importanță a fost general recunoscută de-abia recent. Nu este suficient, arată el, a admite că „ajungem la cunoaștere prin aducerea unui aparat mental anterior care să poarte asupra experienței". Totodată, trebuie formulată și o întrebare privitoare la natura și legitimitatea acestui aparat: „Este vorba, așa cum a presupus Kant, de o formă unică și universală pentru toți oamenii din toate culturile și epocile — inclusiv «gânditorii raționali» propriu-ziși? Sau sunt formele de bază care structurează cunoașterea noastră subiectul unor variații de la o cultură la alta și de la o epocă la alta, cum susțineau Hegel și Marx?"

15 R. G. Collingwood, „Realism and Idealism", manuscris nepublicat (1936), p. 26.

Am făcut această scurtă referire la realism întrucât credem că disputele dintre Collingwood şi alţi câţiva precursori ai teoriei „schimbării conceptuale", precum Foster, Smith şi chiar Whitehead, pe de o parte, şi adepţii filosofiei analitice, precum Ayer ori Ryle, pe de alta, anticipează controversele contemporane dintre realism şi relativism, devansând cadrul obişnuit al disensiunilor vremii, ce opuneau de regulă analiticul intuitivului. În sprijinul acestei idei apelăm la câteva consideraţii ale Angelei Botez privitoare la caracteristicile generale ale realismului şi relativismului zilelor noastre: „O poziţie realistă sau relativistă [...] trimite evident la concepţiile asupra realităţii fizice, biologice, psihice, sociale, asupra existenţei sau inexistenţei realităţii ontice dincolo de fenomene sau asupra pluralismului lumilor posibile. Mai ales relativismul plasează epistemologicul în lumea valorilor în schimbare, raportându-l la background-uri şi contexte istorice, dar nici realismul nu exclude referirile la normativ."[16]

Intenţia noastră este de a demonstra că, în ciuda părerii majorităţii analiştilor, care au asociat o teorie centrată — cel puţin în aparenţă — pe istoricitatea spiritului uman (*human mind*) ca cea a lui Collingwood relativismului, la o examinare mai atentă ea se dovedeşte, datorit implicaţiilor sale metafizice, profund realistă. Numai astfel pot fi sesizate afinităţile dintre Collingwood şi Whitehead, cel din urmă recunoscut ca reprezentant al realismului organicist şi al filosofiei procesului şi ca un principal precursor al realismului epistemologic.

Cheia acestei interpretări — recunoaştem, neortodoxe —, o reprezintă relaţia complexă dintre metafizică şi istorie — în principal în concepţia lui Collingwood, dar şi în cea a altor filosofi, în măsura în care ei prezintă idei asemănătoare —, pe care vom încerca s-o examinăm în detaliu în capitolele II şi III ale lucrării de faţă.

Cercetarea istorică însăşi, în ambiţioasa ei accepţiune collingwoodiană, se despărţea, ca şi filosofia, de realismul „simţului comun", pregătindu-se parcă de întâlnirea cu metafizica, întâlnire din care ambele „părţi" aveau de câştigat: „Din punct de vedere realist, obiectul istoriei apare ca fiind «trecu-

---

16 A. Botez, „Realism şi relativism: problematica actuală. Bibliografie principală (1975-1992)", în A. Botez (coord.), *Realism şi relativism în filosofia ştiinţei contemporane*, Bucureşti, Editura DAR, 1993, p. III.

tul», privit doar ca suma evenimentelor petrecute. Însă în cadrul practicii efective a gândirii istorice, istoricul descoperă că nu poate face nici un pas către realizarea scopului său dacă nu apelează la evidența prezentă [deoarece]... întreaga gândire istorică reprezintă interpretarea istorică a prezentului."[17]

Rolul crucial atribuit istoriei de către filosoful englez (clar influențat în această privință de Dilthey) în cadrul „noii metafizici" este subliniat și de către un comentator contemporan, J.P. Hogan, care scrie că, pentru Collingwood, ca și pentru Dilthey, „filosofia (metafizica) secolului XX are menirea de a construi o critică a rațiunii istorice care să joace în raport cu studiile istorice același rol pe care l-a jucat critica lui Kant în raport cu științele naturii".[18]

În aceeași ordine de idei, un alt comentator important al lui Collingwood, L. Rubinoff, consideră că, în ultimă analiză, istoricismul filosofului englez are un caracter transcendental, întrucât în cadrul lui „adevărul, deși fundamentat în istorie, nu este în întregime istoric". Asemenea fenomenologiei husserliene — alături de care admite istoricitatea spiritului sau minții umane —, metafizica lui Collingwood este interpretată ca „o încercare de a dezvălui structurile transcendentale ale spiritului".[19]

În ceea ce privește contribuția filosofului englez la dezvoltarea cercetării istorice propriu-zise, David Boucher — unul din cei mai prestigioși analiști și editori contemporani ai operei lui Collingwood — observă, în cadrul unei comparații între acesta și Michael Oakeshott, că, deși n-a admis niciodată pe deplin caracterizarea drept idealistă aplicată filosofiei sale, Collingwood a fost îndeobște considerat, alături de Oakeshott (1901-1990), unul dintre principalii exponenți târzii ai acestei orientări. „Atât Collingwood, cât și Oakeshott au întreprins mai mult decât oricare alți filosofi de expresie engleză din secolul al XX-lea în direcția demonstrării autonomiei

---

[17] Collingwood, „The Limits of Historical Knowledge", *The Journal of Philosophical Studies*, vol. III, nr. 10/1928, London, MacMillan & Co. Ltd., pp. 219-220, 222.

[18] J.P. Hogan, *Collingwood and Theological Hermeneutics*, Lanham, University Press of America, 1989, p. 10.

[19] L. Rubinoff, *Collingwood and the Reform of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mind*, Toronto, University of Toronto Press, 1970, p. 25.

istoriei ca formă de cunoaştere independentă în raport cu ştiinţele pozitive. Prima contribuţie majoră a lui Oakeshott la filosofia istoriei apare în *Experience and Its Modes* (1933), unde arată că formele noastre de cunoaştere sunt circumscrieri operate în întregul nediferenţiat al experienţei. Formele istorice ale experienţei, asemeni celor din ştiinţele exacte sau din ştiinţele practice, reprezintă modalităţi condiţionale de cunoaştere bazate pe postulate nedemonstrabile. Întreaga experienţă este experienţă prezentă, iar pentru istoric trecutul nu constituie altceva decât o categorie în termenii căreia devine posibilă organizarea evidenţei prezente. Această aserţiune, potrivit căreia trecutul este mort, este chiar motivul atacurilor lansate de Collingwood asupra lui Oakeshott în *Ideea de istorie.*" Pentru Collingwood trecutul este viu, întrucât cunoaşterea lui echivalează cu re-gândirea sau re-constituirea sa mentală pe care o înfăptuieşte istoricul.[20]

Strâns legată de remarcile de mai sus, o altă contribuţie importantă a lui Collingwood la dezvoltarea analizei şi interpretării istorice şi a intersecţiei sale cu metafizica o constituie demonstrarea caracterului iluzoriu al distincţiei dintre trecut şi prezent; nu poate exista reconstrucţie istorică în absenţa traducerii sensului, iar traducerea sensului înseamnă reconstrucţia acestuia. Prin urmare, „[p]rocesul [abordării] istoric[e] ce ajunge la un «atunci» (*then*) este un proces... controlat de către un «acum» (*now*). Însă «acum»-ul din cadrul unei asemenea abordări istorice... este în mod clar înfăţişat [de Collingwood] drept produsul procesual al unui «atunci»".[21]

În ceea ce priveşte analiza collingwoodiană a metodei istorice, aceasta este tot mai larg acceptată drept o contribuţie semnificativă la analiza înţelegerii şi traducerii sensurilor prin faptul că, deşi controversate, teoriile încapsulării şi re-constituirii reprezintă punctul în care gândirea istorică şi cea hermeneutică se intersectează. Re-constituirea gândirii trecute prin interpretarea evidenţei implică atât reconstrucţia, cât şi traducerea sensurilor originare.

Aşadar, printre ecourile, din ce în ce mai vizibile, ale gândirii sale, modul limpede şi sugestiv în care Robin George Collingwood articulează interpretarea produselor gândirii (în

---

[20] D. Boucher, „Introductory Essay to the Romanian Translation of *The Idea of History*", manuscris nepublicat (1994), p. 5.

[21] Hogan, *op. cit.*, p. 208.

calitate de „exteriorizări" ale acesteia) supuse devenirii istorice cu reconstrucția trecutului istoric în interiorul cadrului funcțional al conștiinței istorice efective explică „proliferarea operei despre și inspirate de Collingwood și impactul progresiv manifestat de filosofia acestuia de-a lungul deceniilor scurse de la moartea sa".[22]

Însă, chiar dacă centrul de greutate al analizei pe care urmează s-o întreprindem este reprezentat — datorită caracterului ei exemplar în raport cu tema noastră — de gândirea lui Collingwood, nu ne vom limita la aceasta, ci vom încerca să lărgim discuția — apelând în principal la metoda comparativă — și asupra altor gânditori care au susținut idei similare — sau, dimpotrivă, opuse — celor promovate de filosoful englez. Dintre aceștia, îi menționăm pe Whitehead, Wittgenstein, Heidegger, F.H. Bradley, Ch. Taylor, M. Foster, M. Oakeshott, A.J. Ayer, G. Ryle, E. Sperantia. În ceea ce privește literatura care ne-a inspirat demersul, menționăm, pe lângă cele peste 1500 de pagini de manuscrise nepublicate — aparținându-i în principal lui Collingwood — și o parte a lucrărilor publicate ale acestuia și ale filosofilor supuși analizei, texte aparținând unui însemnat număr de teoreticieni și comentatori importanți, dintre care îi amintim pe S. Toulmin, W.H. Dray, W.H. Walsh, R. Martin, L.O. Mink, L. Rubinoff, G. Vanheeswijck, C. Grecu, A. Donagan, E. Mascall, D. Boucher, J. Connelly.

---

22 Boucher, „The Life, Times and Legacy of R.G. Collingwood", în D. Boucher, J. Connelly și Tariq Modood (coord.), *Civilization: Interdisciplinary Perspectives on R.G. Collingwood*, Cardiff, University of Wales Press, 1995, p. 11. Tot privitor la importanța moștenirii filosofului englez, Al. Boboc apreciază că „[gândirea acestuia] continuă [...], de pe terenul idealismului, să fie o pledoarie pentru valoarea teoriei, contracarând orientarea tot mai pronunțată spre pozitivism și mărginire empiristă în genere. În plus, încearcă în mai mare măsură asimilarea experienței teoretice continentale și totodată construcții sistematice care să integreze noul..." (Al. Boboc, *Filosofia contemporană*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1980, p. 83).

I

IDEALISMUL BRITANIC ŞI FILOSOFIA ISTORIEI. PRIVIRE GENERALĂ

Deşi filosofii care au întemeiat în secolul trecut idealismul britanic au avut puţine preocupări de filosofia istoriei, totuşi acestea, chiar implicite, nu sunt deloc lipsite de semnificaţie în planul reconstrucţiei conceptuale a obiectului gândirii istorice, a limbajului propriu discursului istoric, a statutului subiectului cercetării istorice.

1. Rădăcinile idealismului britanic

Climatul filosofic care a caracterizat apariţia curentului idealist în Anglia a fost deosebit de complex şi departe de a putea fi caracterizat ca unitar. Tradiţia filosofică, înrădăcinată în secolul al XVIII-lea, se prezenta ca un amalgam de poziţii în cadrul cărora varietatea prevala asupra unităţii, o multitudine de puncte de vedere adesea incompatibile, ce poartă, într-un sens, caracteristica modernităţii, deşi multe au analoage în vechime, dar dintre care nici unele nu pot ridica pretenţia reprezentativităţii în raport cu epoca.

În 1934 Rudolf Metz scria cu privire la curentul idealismului britanic că a alunecat aproape în întregime în istorie.[1] În ciuda unei asemenea opinii, larg împărtăşite, chiar dacă idealismul britanic nu mai avea de partea sa un număr mare de susţinători după 1920, iar formele care au supravieţuit au suferit numeroase metamorfoze, el n-a dispărut nici o clipă, după cum o atestă pe larg lucrările unor filosofi precum H.J. Patton, R.G. Collingwood, T.M. Knox, A.C. Ewing ori C.A. Campbell. Acesta din urmă publica, după mai bine de două decenii de la

[1] R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, London, Allen & Unwin, 1938, p. 258.

verdictul lui Metz — mai precis în 1957 —, *On Selfhood and Godhead*, o lucrare care, departe de a fi excursul unui „absolutist" de modă veche, îl plasa pe autor, datorită accentului pus pe rolul judecății în achiziționarea cunoașterii, în centrul dezbaterilor ținând de ceea ce s-a numit „idealismul bisericii lărgite" (*Broad Church Idealism*). E drept, numeroși idealiști britanici din perioada 1870–1950 au căutat să-și prezinte convingerile religioase prin intermediul ori prin prisma unor relații cu ceea ce ar putea fi numit „ismul" lor filosofic favorit.

La jumătatea secolului al XIX-lea, înaintea apogeului idealismului britanic post-hegelian, J.D. Morell declara că „religia, dacă nu e distrusă de către filosofia hegeliană, este absorbită de aceasta și dispare, *ca religie*, pentru totdeauna"[2], idee susținută peste mai bine de jumătate de secol de către McTaggart, care afirma că hegelianismul a fost pentru teologi un inamic deghizat — cel mai puțin vizibil, însă cel mai primejdios.[3] De altfel, McTaggart oferea, după cum remarcă A.E. Taylor, un rar exemplu de combinație a unei credințe fervente în justețea fundamentală a universului și în nemurirea omului cu o negare la fel de fervență a existenței lui Dumnezeu.[4] În ceea ce privește idealiștii mult mai cunoscuți, F.H. Bradley și Bernard Bosanquet, Clement Webb scria că niciunuia dintre cei doi evidența unei vieți viitoare nu le părea suficient de puternică, ori convingătoare.[5]

Dintre ceilalți idealiști de prestigiu, Edward Caird (1835-1908), Thomas Hill Green (1836-1882), Henry Jones (1852-1922), John Richardson Illingworth (1848-1915), Clement Charles Julian Webb (1865-1954), Alfred Ernest Taylor (1869-1945), Andrew Seth Pringle–Pattison (1856-1931) s-au situat mai aproape de ceea ce s-a numit la vremea respectivă ortodoxie creștină decât McTaggart, Bradley și Bosanquet, în

---

2 J.D. Morell, *An Historical and Critical View of the Speculative Philosophy of Europe in the Nineteenth Century*, London, Oxford University Press, 1939, p. 17.

3 J.M.E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1901, p. 250.

4 A.E. Taylor, apud. Alan F.P. Sell, *Philosophical Idealism and Christian Belief*, Cardiff, University of Wales Press, 1995, p. 5.

5 Cf. C.C.J. Webb, *Divine Personality and Human Life*, London, Allen & Unwin, 1920, p. 252.

cluda opiniei discipolului lui Caird, J.H. Muirhead, potrivit căruia idealismul britanic a fost dintru început în esență o filosofie a religiei.[6]

După cum vom arăta pe larg în secțiunile ulterioare ale lucrării, tendinței generale de repliere a idealismului înaintea asalturilor empirismului logic, neopozitivismului și analizei antimetafizice a limbajului i s-au opus în deceniile 4 și 5 ale secolului XX un Collingwood, Foster ori Smith, ei fiind și promotorii unei contraofensive înfăptuite cu armele adversarilor lor. Dar, înainte de a detalia discuția despre acești gânditori, ne vom referi la câteva din momentele care au pregătit apariția acestui *trend* idealist reunind perspective filosofice atât de asemănătoare sub aspectul abia menționat.

Originile idealismului filosofic din insulele britanice — care, deși nu a avut niciodată structura unei școli, a promovat, la nivelul ansamblului reprezentanților săi, un set de abordări relativ convergente — sunt asociate numelui lui T.H. Green, însă premisele acestei apariții sunt substanțial mai vechi și merită, credem, măcar o trecere succintă în revistă. Una dintre perspectivele promovate de idealismul de pe continent care au influențat dezvoltările variantei sale britanice a fost dualismul ontologic, cunoscut sub numele de „dubla concepție" a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, foarte bine primit de numeroși gânditori creștini insulari. Potrivit acesteia, fenomenele materiale urmau a fi investigate de către științe și evaluate potrivit criteriilor studiilor empirice, în vreme ce religiei îi era atribuită, prin intermediul unor varietăți de deism, ordinea transcendentă.

Alături de dualismul ontologic, idealismul britanic a fost substanțial influențat de către dualismul gnoseologic avându-l la origine pe Descartes. Pentru acesta, eul era o substanță impersonală esențial distinctă în raport cu lumea materială. Însă o dată cu pasul următor, constând în presupunerea că o dată ce-ar înceta să gândească el ar înceta să existe, Descartes făcea saltul fatidic de la gnoseologie la ontologie, care a supus filosofia ulterioară la nenumărate cazne. Privitor la această influență, Webb aprecia că filosoful francez, cu al său *Cogito ergo sum*, stă la baza *trend*-ului subiectivist care a mar-

---

[6] Cf. J.H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London, Allen & Unwin, 1931, p. 197.

cat gândirea modernă și a culminat cu criticismul kantian[7] foarte influent printre idealiștii personaliști în general și printre cei purtând totodată amprenta realismului scoțian al simțului comun în particular.

Prin „revoluția sa copernicană" în filosofie ce a dus la „obligativitatea" ca obiectele să se conformeze cogniției noastre, altfel spus la ideea că mintea participă activ la crearea cunoașterii din ceea ce i se furnizează empiric, Kant inițiа procesul de îndepărtare a unui tip de dualism gnoseologic, proces echivalat de Henry Jones cu „tranziția de la naturalism (sau materialism) la idealism".[8] Pe de altă parte, prin distincția dintre fenomene — cognoscibile — și lucruri în sine — incognoscibile — el a lăsat moștenire posterității propriul său tip de dualism gnoseologic, căruia, potrivit lui T.H. Green, i-au căzut prizonieri o mare parte dintre idealiștii englezi. Tot Green, alături de Caird sau Jones, găsea soluția rezolvării dificultății implicate de dualismul abia amintit la Kant însuși, întrucât, „în vreme ce trata lumea experienței ca pe un sistem de obiecte — exterioare unuia altuia în spațiu și străbătând faze succesive în timp potrivit unor legi necesare ale coexistenței și succesiunii — [Kant] a arătat totodată că această lume a necesității se află într-o relație esențială cu unitatea sinelui care o cunoaște. Drept urmare, orice explicație a lumii sau a oricărui obiect din ea, care nu ține cont de această relație, trebuie să fie privită ca abstractă și imperfectă".[9]

Criticismul kantian îndreptat împotriva argumentelor ontologice, cosmologice și teologice ale existenței lui Dumnezeu a avut, de asemenea, un impact profund în rândurile idealiștilor insulari. Cu toate acestea, principala valorificare (în sensul interpretării, desigur) a kantianismului nu este cea care conducea într-o direcție sceptică, ci, după cum semnala Green, către recunoașterea funcției gândirii în constituirea lumii cunoscute, mai precis a faptului că lumea pe care o cunoaștem ori o putem cunoaște constă în relații cu conștiința noastră și în relații ale acestor relații. Spațiu, timp, materie, mișca-

---

7 Cf. C.C.J. Webb, *Studies in the History of Natural Theology*, Oxford, The Clarendon Press, 1970, p. 55.

8 H. Jones, „Mr. Balfour as Sophist", apud. Sell, *op. cit.*, p. 10.

9 E. Caird, *The Evolution of Theology in Greek Philosophers*, Glasgow, Maclehose, 1904, I, p. 365.

le, forță nu sunt de fapt moduri ale conștiinței, însă în absența conștiinței ele n-ar exista.[10]

La rândul său, Pringle-Pattison îl prețuiește pe Kant pentru afirmarea necesității unui subiect permanent al cunoașterii, unitatea subiect-obiect fiind indispensabilă oricărei relaționări și pentru susținerea și transmiterea către filosofia idealistă ulterioară a concepției de valoare intrinsecă drept cheie interpretativă principală a naturii ultime a realității și de risipire a vrăjii ce plasa subiectul și obiectul într-o opoziție ireconciliabilă.[11] Pe de altă parte, Webb observa că, în căutările sale — cu ajutorul principiilor gnoseologice proprii — ale unei religii în limitele rațiunii, care l-au dus la concluzia că Dumnezeu nu poate fi decât obiect al credinței și la respingerea conceptului de supranatural și de religie revelată, Kant a manifestat un spirit pronunțat anistoric.[12] Această tendință anistorică va face o lungă carieră și în rândul idealiștilor britanici, în ciuda influenței hegeliene care s-a adăugat celei kantiene, ori celor ale lui Fichte, Schelling, sau Schleiermacher. De pildă, cu privire la Fichte, Pringle-Pattison scria că, în vreme ce Kant nu era deloc tentat să separe eul transcendental de cel empiric — dat fiind că cel dintâi nu era pentru el decât unitatea logică a gândirii în general — Fichte identifica eul transcendental cu ceea ce a fost numit fie „Eul divin sau creator", fie „Ego-ul absolut sau conștiința universală".[13] O asemenea „corecție" care îl conducea pe Fichte la o cunoaștere ideală al cărei obiect este Dumnezeu era preluată de T.H. Green în cadrul neo-kantianismului său.

Desigur, printre idealiștii britanici influența lui Hegel și-a disputat cu succes „partea leului". Promovarea de către el a absolutului ca subiect, nu ca substanță, îl făcea pe Henry Jones să remarce că în vreme ce Kant a plecat de la distincția subiect-obiect, țelul său fiind mereu acela de a reconcilia dife-

---

10 Cf. T.H. Green, *Works*, London, Longmans and Green, 1891, III, p. 228.

11 Cf. A. Seth Pringle-Pattison, *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1920, p. 38.

12 Cf. C.C.J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 45.

13 Andrew Seth (numele autorului de până în 1898), *Hegelianism and Personality*, Edinburgh, Blackwood, 1887, p. 57.

rențele, Hegel a urmărit să diferențieze o unitate.[14] Caird, la rândul său, era primul care recunoștea că o gândire potrivi căreia există o unitate ce se situează dincolo de orice opoziție fapt ce face orice opoziție capabilă de reconciliere, nu îi este familiară conștiinței comune, în primul rând pentru că această unitate nu este de regulă un obiect al conștiinței, ci presupoziția acesteia.[15] Tot Caird interpreta raportul lui Hegel cu Kant ca pe o încercare de a lega experiența etică și intelectuală a omului direct de viața divină și astfel de a înrădăcina individul abstract kantian în viața istorică a comunității.

În contrast cu Fichte, care sfârșea prin a identifica în mod abstract subiectul cu obiectul (privind lumea exterioară ca pe opusul spiritului) și cu Schelling a cărui gândire panteizatoare punea în pericol distincția subiect-obiect (pentru el lumea exterioară reprezentând doar repetiția și co-egalul spiritului), Hegel privea lumea exterioară spiritului ca pe manifestarea necesară a acestuia, așadar, ca pe acel ceva în și prin care spiritul se poate realiza — exclusiv — pe sine.[16] Cu alte cuvinte, majorității idealiștilor insulari Hegel le apărea ca cel mai prețios aliat în rezolvarea dihotomiilor gnoseologice și ontologice lăsate moștenire de Kant. Desigur, mulți comentatori au insistat asupra numărului și importanței efectelor secundare ale leacului hegelian. În orice caz, influența lui întâlnea o tradiție filosofică fertilizată deja de un compositum alcătuit din gnoseologia lockeeană, idealismul psihologic al lui Berkeley, scepticismul humean și filosofia scoțiană a simțului comun; acești factori au contribuit la îndreptarea idealiștilor britanici într-o direcție neo-kantiană și au limitat pe cât a fost posibil victoria lui Hegel.

În secolul al XVII-lea climatul filosofic britanic se găsea sub influența idealismului platoniștilor cambridgeeni; în prima jumătate a secolului următor Berkeley își avansa idealismul său psihologic. Conexiunile dintre aceste două curente idealiste și idealismul post-hegelian sunt atât de slabe iar schimbările de direcție care au intervenit, în special cele de

---

14 Sell, *op. cit.*, p. 16.

15 Cf. E. Caird, *Essays on Literature and Philosophy*, Glasgow, Maclehose, 1892, II, p. 435.

16 Cf. C.C.J. Webb, *A History of Philosophy*, London, Williams and Norgate, 1915, p. 218.

inspirație kantiană, atât de semnificative, încât nici nu se poate vorbi despre vreo influență majoră a idealiștilor din secolele XVII-XVIII asupra post-hegelienilor. Cu toate acestea, mulți reprezentanți târzii ai idealismului insular au făcut eforturi susținute în direcția acordării pozițiilor lor cu cele ale lui Berkeley și chiar cu cele ale platoniștilor de la Cambridge, motiv pentru care ne vom referi, chiar dacă pe scurt, la aceștia din urmă și vom începe prin a spune că ei și-au elaborat doctrinele ca adversari ai materialismului lui Hobbes și ai doctrinei lui Spinoza, pe care o considerau materialist-atee. În ceea ce privește dualismul cartezian, Henry More (1614-1687), care s-a străduit să facă cunoscute la Cambridge ideile filosofului francez scria, în 1667, că acest dualism nu putea fi decât fatal pentru platonism și, drept consecință, pentru creștinism. Pe o poziție asemănătoare se situa și Ralph Cudworth (1617-1688) care credea că lucrurile din univers nu se înalță de la o perfecțiune mai mică la una mai înaltă, ci ele coboară, ori „alunecă" de la o perfecțiune mai mare către una inferioară, cu alte cuvinte că originalul primordial al tuturor lucrurilor nu era ființa cea mai imperfectă, ci, dimpotrivă, cea mai perfectă.[17]

Însă influența lui Descartes a fost prea mare pentru ca acești gânditori să i se poată sustrage. Distincția operată de Cudworth între simțuri și gândire și perspectiva sa asupra relației spirit-corp și asupra senzației poartă această amprentă. Locke, la rândul lui, cu toate că nu face parte dintre idealiști (dar pe care îl amintim datorită influenței, de natură „proto-kantiană", asupra idealiștilor) a avut multe puncte de convergență cu filosoful francez. De pildă, ambii limitau cunoașterea la domeniul adevărurilor necesare. Privind spiritul și materia ca pe două substanțe distincte, ei distingeau clar între cognoscibil și incognoscibil, făcând din determinarea limitelor rațiunii omenești și din închiderea prăpastiei dintre obiect și subiect obiectivele ultime ale filosofiei. Locke, asemenea lui Kant mai târziu, afirmă existența incognoscibilului înmânându-i lui Hume ștafeta sceptică „filtrată", e drept, prin dezvoltările gnoseologice berkeleyene. Potrivit lui Berkeley, cunoașterea este o chestiune pe de-a-ntregul internă, ceea ce face superflue preocupările pentru trecerea de la „intern" la „extern". Una dintre cele mai elocvente idei ale sale

---

17 Cf. J. Passmore, *Ralph Cudworth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951, passim.

care a alimentat această atitudine se regăsește în respingerea pretenției — apreciată drept culmea absurdului și a lipsei de fundament — că lucrurile negânditoare au o existență proprie, distinctă de percepția lor de către spirit. Pe de altă parte, privit de către un Pringle-Pattison drept un preludiu al nihilismului sceptic humean, idealismul sau spiritualismul lui Berkeley era sancționat pentru faptul că nu garanta drepturile obiectului, fiind o teorie șchioapă, lipsită de apărare în fața incursiunilor ulterioare ale propriei logici.[18] Idealismul, materialismul și humeismul, crede tot Pringle-Pattison,

> au sens numai în legătură cu presupunerea unei dualități a substanțelor auto-existente de la care experiența pornește ca de la cauzele ei. Aceste teorii există ca negări ale unuia dintre factori ori ca afirmare a imposibilității dovedirii vreunuia dintre ei, însă ele nu atacă abstracția pe care s-a fondat inițial această ipoteză a existenței duale. Hume e un sceptic deoarece nu poate dovedi nici realitatea — în sensul în care metafizica lui Descartes și cea a lui Locke au înțeles realitatea — spiritului, nici pe cea a materiei. Dar dacă asemenea realități nu sunt decât ficțiuni ale gândirii abstracte, atunci o invalidare sceptică a posibilității cunoașterii noastre privitoare la ele este atât de departe de posibilitatea oricărei cunoașteri reale, încât trebuie privită mai degrabă drept un preliminar indispensabil al dobândirii adevăratei noțiuni de realitate.[19]

Un alt filosof care a exercitat o influență notabilă asupra lui Pringle-Pattison ori asupra unui A.E. Taylor a fost Thomas Reid (1710-1796), mai ales datorită susținerii de către acesta a ideii contactului nostru cu o ordine subiectivă. Mai mult, el interpreta judecata (plasată, ca mai târziu, la Kant, la nivelul aprehensiunii) ca nereferindu-se la simpla aparență, argumentând împotriva opiniei berkeleyene că obiectele cu-

---

18 Cf. A.S. Pringle-Pattison, *The Balfour Lectures on Realism*, Edinburgh, Blackwood, 1933, p. 206.

19 Pringle-Pattison, *The Philosophical Radicals and Other Essays: With Chapters on the Philosophy of Religion in Kant and Hegel*, Edinburgh, Blackwood, 1907, p. 332.

noașterii sunt idei prezente în mintea noastră, prezumție care, crede Reid, nefiind mai mult decât o ipoteză nedemonstrabilă — teoria ideilor —, ar fi făcut din teorii ca cele ale lui Berkeley, Descartes, Locke, ori Hume prizonierele scepticismului.[20] Pe de altă parte, Pringle-Pattison remarca faptul că „dualismul natural" al școlii avându-l în centru pe Reid, cu toate că susținea — împotriva idealismului subiectiv — independența lumii în termeni ai vechii doctrine dualiste, în fapt neagă această doctrină. Prin susținerea teoriei percepției imediate, observa în mai multe rânduri Pringle-Pattison, acest curent filosofic scoțian subminează în fapt separația dualistă dintre materie și spirit.[21] În altă ordine de idei, e un loc comun faptul că deschiderea britanicilor către filosofia germană a fost inițiată mai mult de către oameni de litere decât de filosofi. Figura exemplară de cărturar care a îndeplinit acest rol a fost S.T. Coleridge (1772-1834) — mai ales prin răspândirea ideilor romanticilor germani —, alături de care merită a fi menționați cel puțin William Hazlit cu ale sale *Lectures on the English Poets and the Spirit of the Age*[22] și Thomas Love Peacock cu cartea *Nightmare Abbey*.[23] Datorită existenței unor baraje culturale între Germania și Marea Britanie care au dus la numeroase interpretări defectuoase ale filosofiei germane (în frunte cu cea kantiană) în spațiul insular, cărturarii care au luat contact direct cu gândirea germană au fost adesea greșit înțeleși. De pildă, Coleridge, deși influențat de către Kant (care a fost receptat în insule mai degrabă ca „transcendental" decât ca un filosof „critic(ist)", după cum observă F.D. Maurice)[24], a fost cu mare ușurință etichetat drept kantian, când, în fapt, spre deosebire de filosoful de la Königsberg, pentru care Dumnezeu, libertatea și nemurirea sufletului reprezintă postulate, condiții ale gândirii, pentru Coleridge ele sunt accesibile aprehensiunii întreprinse de către rațiune.

---

20 Cf. T. Reid, *Works*, ed. W. Hamilton, Edinburgh, Machlachlan and Stewart, 1863, I, p. 283.

21 Cf. Sell, *op. cit.*, p. 23.

22 W. Hazlit, *Lectures on the English Poets and the Spirit of the Age*, London, Dent, 1910.

23 T. L. Peacock, *Nightmare Abbey*, London, OUP, 1929.

24 F.D. Maurice, *Moral and Metaphysical Philosophy*, London, Macmillan, 1882, II, p. 619.

După perioada de relativă neînțelegere a filosofiei kantiene (de către filosofi precum Dugald Stewart și Thomas Brown), ideile filosofului german au intrat într-o perioadă fastă, datorită receptării lor mult mai adecvate de către William Hamilton (1788-1856). Acesta saluta demolarea de către Kant a vechii metafizici raționaliste, având convingerea că neputința rațiunii umane nu s-ar datora, ca în opinia marelui filosof german, unei particularități a rațiunii umane — respectiv limitărilor ei de către formele *a priori* ale spațiului și timpului —, ci imposibilității cunoașterii, care este în esență o relație având ca obiect ceea ce, ca „absolut", este esențialmente în afara relației — un handicap care se atașează oricărei cunoașteri.[25] Astfel, Hamilton credea că lăsa posibilitatea unui obiect transcendental al credinței, Necondiționatul, lectura sa a lui Kant fiind în fapt una subordonată apologeticii creștine; însă aceasta îl transforma într-un adept al scepticismului și subiectivismului.

Dean Mansel (1820-1871), un adept al interpretării apologetice a lui Hamilton, a încercat să adâncească distanța dintre dogmele creștine și criticismul filosofic, astfel încât cele dintâi să nu poată intra sub incidența celor din urmă. După Webb, refuzul de a permite rațiunii orice interferență cu revelația deținând atributul transcendenței depline face din plasarea — în ordine istorică, ca precursor — a lui Mansel imediat înaintea lui Herbert Spencer, creatorul „celui mai ambițios ... sistem al naturalismului pur din secolul al XIX-lea", o ironie a împrejurărilor.[26] Căci, o dată cu cel din urmă, filosofia britanică intra sub auspiciile „scientismului" alimentat de fizică și evoluționism. Însă dominația lui Spencer avea să pălească curând, ca urmare a sosirii — oricum, foarte întârziată, atât din pricina insularismului grupat în jurul moștenirii lui Hume, cât și a turnurii teologizante a filosofiei, ca să nu mai vorbim de reținerile britanicilor față de orice import german — gândirii hegeliene în spațiul insular.[27] Filosoful german era pentru prima oară menționat în 1829 de către Hamilton în studiul său „The

---

25 Cf. C.C.J. Webb, *A Study of Religious Thought in England from 1850*, Oxford, Clarendon Press, 1933, p. 90.

26 *Ibidem*, p. 92.

27 Cf. P. Chubb, „The significance of Thomas Hill Green's philosophical and religious teaching", *Journal of Speculative Philosophy*, XXII, 1, Jan. 1888, pp. 5-6.

philosophy of the Unconditioned".[28] Însă aducerea lui propriu-zisă în spațiul dezbaterilor de idei li se datorează în primul rând tot scriitorilor, în special lui Thomas Carlyle, la care pot fi adăugați și alții, precum doi dintre favoriții proeminentului idealist Henry Jones, Wordsworth și Browning, ori George Eliot (pe numele adevărat Marian Evans).

Printre filosofii care au preluat această ștafetă se numără John Grote (1813-1866), J.F. Ferrier (1808-1864), T.C. Sandars (care publica, în 1855, în cadrul *Eseurilor oxfordiene*, o prezentare a filosofiei hegeliene a dreptului) și J.H. Stirling (1820-1909), ultimului datorându-i-se de altfel cea dintâi lucrare de anvergură despre Hegel, *The Secret of Hegel* (1857). E drept, Stirling interpreta gândirea hegeliană, cât și pe cea a lui Kant, ca având unul și același unic obiectiv constând în repunerea în drepturi a credinței în Dumnezeu.[29] Acestor autori li se pot adăuga și alții, translatori și/sau interpreți ai lui Hegel, cum ar fi William Wallace, William T. Harris, sau Benjamin Jowett. Prin efortul unor asemenea gânditori se constituia, după 1870, un *trend* post-hegelian semnificativ în filosofia britanică. Acesta dobândea un profil complex, în special datorită filtrării sale, fie neo-kantiene, ca la T.H. Green, fie prin filosofia scoțiană a sensului comun, ca la Pringle-Pattison. Promotorii săi salutau ajutorul oferit de deschiderile idealiste hegeliene în direcția anihilării dualismului ontologic și gnoseologic din care filosofia britanică nu mai putuse ieși de la receptarea ideilor carteziene.

Mai modești în ambițiile lor de reconstruire a realității decât autorul *Fenomenologiei spiritului*, post-hegelienii britanici s-au simțit în special inspirați de imanentismul Absolutului hegelian, chiar dacă uneori au tratat în manieră hegeliană și chestiuni ținând de morală, religie sau politică. Imanentismul idealist era de asemenea binevenit ca armă de combatere a transcendentalismului deist, predominant în veacul anterior, a cărui credință într-un Dumnezeu îndepărtat, chiar dacă benevolent, îl lăsa dezarmat în fața tentațiilor sceptice, și chiar agnostice.[30] O altă rezultantă a răsunetului idealismului he-

---

[28] Cf. Sell, *op. cit.*, p. 29.

[29] J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, Edinburgh, Oliver & Boyd, 1898.

[30] Cf. H. Jones, *Idealism and Practical Creed*, Glasgow, Maclehose, 1909, p. 241.

gelian a fost declinul accentuat al materialismului (ca cel al lui Huxley), precum și al agnosticismului de tip Spencer. Idealistul J. R. Illingworth, de pildă, îi acuza pe materialiști, în 1894, că abstractizau anumite elemente din cadrul experienței întregului, pe care le „solidificau" cu ajutorul imaginației, ca mai apoi să le vadă drept cauze ale spiritului care le-a imaginat, și nu invers.[31] Ca și naturaliștilor, care omiteau spiritul din tabloul realității, materialiștilor le era opusă ideea supremației unificatoare, obiective, a spiritului.

Idealiștii se simțeau destul de puternici și pe frontul combaterii pozitivismului comtian, a cărui negare a existenței unui obiect transcendent al religiei era respinsă de un Edward Caird ca lipsită de sens.[32] În ceea ce privește empirismul, dominant, al unui Spencer, Mill, ori Bain, idealiștii îl acuzau de subminarea teologiei, prin senzualismul și atomismul său. În sfârșit, referitor la atitudinea lor față de pragmatism, se poate spune că, în general, idealiștii îl prețuiau pentru credința sa într-un principiu imanent, dar că îi respingeau cu hotărâre subiectivismul.

Desigur, ne aflăm în perioada de mare entuziasm față de științe, amplificat de apariția *Originii speciilor* a lui Darwin. Însă, aparent paradoxal, evoluționismul darwinist n-a stopat ascensiunea idealismului, ci, dimpotrivă, i-a furnizat — ca și adversarilor naturaliști ori materialiști — un suport științific, chiar dacă interpretarea dată de idealiști teoriei evoluției era una foarte specială. Pentru ei, evoluția reprezintă parcursul spiritului imanent, având drept moment culminant omul în ipostaza sa spirituală. Astfel, evoluționismul era subsumat dorinței idealiștilor de-a face din religie o formă a experienței umane la fel de importantă precum cea estetică, morală ori științifică, de realizare a unității dintre uman și divin și de anihilare a dualismului.

Fără îndoială, aceste idei n-au stârnit numai entuziasm în spațiul insular, ci și adversități, nu doar din partea materialiștilor ori naturaliștilor, dar și a unor teologi și filosofi creștini precum James Denney (1856-1917), care respingeau „patronajul" filosofiei asupra obiectului religiei și caracterul nemijlo-

---

31 Cf. J.L. Illingworth, *Personality Human and Divine*, London, Macmillan, 1904, p. 48.

32 Cf. E. Caird, *The Social Philosophy and Religion of Comte*, Glasgow, Maclehose, 1881, pp. 19 ssq.

clt, automat, al unității om-Dumnezeu promovate de adepții britanici ai lui Hegel.[33]

2. F.H. Bradley

Metafizicianul și moralistul post-hegelian socotit de istoricii filosofiei cel mai mare idealist britanic al secolului al XIX-lea, Francis Herbert Bradley, s-a născut la începutul anului 1846 și a murit în 1924. El este totodată considerat exponentul cel mai proeminent al mișcării antipozitiviste din Anglia vremii sale. Opera lui este vastă și complexă, din care nu lipsesc pasaje ori secțiuni întregi foarte obscure, intens metaforizate, ininteligibile chiar în opinia celor mai avizați exegeți, precum și discuții a căror relevanță a ieșit demult din uz.[34] Intrucât în lucrarea de față gândirea lui ne interesează în calitatea ei de precursoare a „noii metafizici engleze", ne vom rezuma la câteva considerații pe marginea a două dintre lucrările sale cele mai semnificative pentru tema noastră, *Presuppositions of Critical History* și *Appearance and Reality.*

Prima lucrare a lui Bradley, *Presuppositions of Critical History,* publicată în 1874, tratează în mod explicit problemele istoriei. După cum arată Richard Wollheim, textul este de fapt un pamflet la adresa pretențiilor extreme ale criticismului biblic german reprezentat de școala de la Tübingen aflată sub conducerea lui David Strauss.[35] Acești teologi germani au aplicat istorisirilor din Noul Testament noile metode ale criticismului istoric cu rezultate negative pentru credibilitatea respectivelor povestiri. Istoricul critic nu se mai mulțumește să spună: „Din surse autorizate rezultă că s-a petrecut un anumit lucru și de aceea eu cred că într-adevăr așa a fost." El afirmă: „Sursele spun că așa s-a întâmplat, iar eu trebuie să decid dacă au sau nu dreptate." Astfel, istoricii critici se văd obligați să se întrebe dacă narațiunile din Noul Testament relatează fapte istorice sau simple ficțiuni care au apărut o dată

---

33 Cf. J. Denney, *The Atonement and the Modern Mind,* London, Hodder & Stoughton, 1903, pp. 27 ssq.

34 Cf. R. Wollheim, *F.H. Bradley,* Penguin Books, Harmondsworth, 1959, pp. 11-12, 228.

35 *Ibidem,* p. 126.

cu tradiția legendară a unei noi secte religioase. Fiecare dintre aceste alternative era teoretic posibilă.

În consecință, acești critici au încercat — fără nici cea mai mică pornire antireligioasă sau anticreștină, dorind, dimpotrivă, să-și așeze propria credință creștină doar pe temelia solidă a faptelor istorice verificate critic — să rescrie Noul Testament eliminând elementele miraculoase, ajungând în final la scepticism în privința originilor creștine, întrucât au întâmpinat curând următoarea problemă: dacă se omit miracolele și tot ceea ce are vreo legătură cu ele, atunci ce mai rămâne? Conform teoriei critice, cei dintâi creștini au introdus miracolele doar pentru că erau neștiințifici, inventivi și creduli; însă acest lucru nu viciază doar mărturiile cu privire la miracole, ci toate mărturiile. Atunci cum se mai putea crede că Hristos a trăit vreodată? Cu siguranță, ajungeau să afirme acești critici, tot ce ne poate spune Noul Testament este că au trăit persoanele care l-au scris. Scepticismul istoric radical nu a rezultat din folosirea metodei critice, ci dintr-o combinație a acesteia cu presupozițiile pozitiviste necritice care au trecut neobservate.

Acesta este fondul eseului lui Bradley. În loc să se situeze pro sau contra criticilor amintiți, el își propunea sarcina de a le analiza filosofic metodele și principiile. În această întreprindere el pornește de la premisa că există o istorie critică și că orice istorie este într-o anumită măsură critică, de vreme se istoricul nu preia afirmațiile surselor exact în forma în care le găsește. Prin urmare, „istoria critică trebuie să aibă un criteriu" și e clar că acesta poate fi doar istoricul însuși. Felul în care el tratează sursele autorizate poate și trebuie să depindă de contribuția sa la studierea lor. Istoricul este un om cu o experiență proprie, o experiență a vieții pe care o trăiește și pe care o aduce cu sine atunci când interpretează mărturiile istorice. El nu poate fi doar o oglindă inertă care reflectă pur și simplu spusele altora, întrucât, până când nu se străduiește să le interpreteze, ele nu-i spun nimic; luate în sine, dovezile nu reprezintă decât „un noian de probe disonante, un haos de narațiuni separate și discrepante". Modul în care istoricul tratează acest talmeș-balmeș depinde de însușirile pe care i le conferă experiența cu care vine în întâmpinarea obiectului său. Însă dovezile pe care trebuie să le prelucreze sunt ele însele alcătuite din mărturii, adică din declarații făcute de diverse persoane, care, datorită pretenției lor de a fi mărturii ale

unor fapte obiective și nu simple înregistrări ale unor trăiri subiective, conțin judecăți și inferențe pasibile de erori. Sarcina istoricului va fi de a decide dacă persoanele ale căror mărturii le folosește gândeau corect sau eronat într-o situație dată. O atare decizie trebuie luată pe baza propriei experiențe. Ea îi dezvăluie ce fel de lucruri se pot întâmpla, acesta fiind canonul după care istoricul analizează critic dovezile. Dificultatea apare atunci când martorii relatează fapte ce nu-și găsesc nici un *analogon* în experiența noastră. Putem să-i credem, sau trebuie să respingem acea parte a mărturiei lor? se întreabă filosoful englez. Iar răspunsul său este că, dacă întâlnim în experiența noastră un fapt total diferit de cele de până atunci, suntem îndreptățiți să credem în realitatea lui doar după ce a fost verificat „de mai multe ori prin cea mai atentă examinare". Acesta, spune Bradley, va fi temeiul în baza căruia pot, ca istoric, să dau crezare unui asemenea fapt sau mărturie: trebuie să mă asigur că martorul este, ca și mine, un observator conștiincios și că a verificat și el observațiile în același fel; în acest caz, „judecata lui este pentru mine exact ca și a mea". Cu alte cuvinte, este obligatoriu ca el să nu fi îngăduit ca propriile opinii religioase sau de altă natură, venite din altă lume decât a noastră, să-i influențeze convingerile despre evenimentele petrecute; în caz contrar, judecata sa nu mai poate fi aceeași cu a mea, căci el trebuie să se fi străduit, la fel ca și mine, să determine faptele în cauză.

Însă în istorie nu pot fi întrunite astfel de condiții, deoarece martorul este mereu un om al timpului său și chiar procesul cunoașterii umane face imposibil ca punctul său de vedere și măsura acurateții sale să fie identice cu ale mele. În consecință, nici o mărturie istorică nu poate stabili realitatea faptelor ce nu permit nici o analogie cu experiența prezentă. În cazul în care o astfel de încercare eșuează, noi nu putem decât să tratăm greșeala ca pe un fapt istoric ce trebuie explicat. Uneori putem deduce faptul real care fusese expus greșit, alteori acest lucru este imposibil și putem spune doar că există o mărturie privitoare la el, dar că nu avem date suficiente pentru a-l reconstitui.

Cu toate că Bradley nu se va mai întoarce explicit la problema istoriei, el a început efectiv să construiască o logică orientată către epistemologia istoriei și apoi o metafizică în care realitatea era concepută dintr-un punct de vedere radical istoric.

În *Principles of Logic*[36], polemica susținută a lui Bradley împotriva logicii pozitiviste are un aspect constructiv, datorită apelului ei insistent la analiza cunoașterii istorice. De exemplu, tratând problema judecăților cantitative, el susține că universalul concret și particularul abstract nu există: „particularul *concret* și universalul *concret* sunt ambele reale, fiind nume diferite pentru individual. Așadar, real este individualul, care, deși unic, conține diferențe interne. Realitatea nu constă nici în particularul izolat, nici în universalul abstract, ci în faptele individuale a căror ființare este istorică. Iar această doctrină este teza fundamentală a *Logicii* lui Bradley. În lucrarea sa monumentală *Appearance and Reality*, publicată în 1893, această idee este dusă mai departe. Aici teza fundamentală este că realitatea nu se deosebește de aparențele ei, ascunzându-se în spatele acestora, ci se identifică cu ele și formează un întreg, un sistem unic despre care putem spune că este alcătuit din experiențe și că toate experiențele noastre sunt o parte a lui. O realitate astfel definită nu poate fi altceva decât însăși viața minții sau spiritului, adică istorie în accepțiunea idealistă a termenului".[37]

Appearance and Reality dă seama, printre altele, de preocupările filosofului de a găsi un criteriu metafizic sau absolut potrivit căruia propozițiile ultim adevărate pot fi deosebite de celelalte. Un asemenea criteriu este pentru Bradley ideea de non-contradicție (la care ne vom mai referi); pentru el, „realitatea ultimă este [alcătuită] în așa fel încât nu se contrazice pe sine; iată un criteriu absolut".[38] Acestei căutări i se subsumează și efortul lui de a divide propozițiile subiect-predicat

---

36 F.H. Bradley, *Principles of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1883.

37 Fragment din excelenta prezentare făcută de Collingwood lui Bradley în *The Idea of History*, pp. 134-143; textul pare a fi cea mai bună analiză critică a filosofiei istoriei elaborate de acesta din urmă, chiar dacă de la data redactării lui (1936) au trecut mai bine de șaizeci de ani. O bună parte din ideile referitoare la lucrarea lui Bradley *Appearance and Reality* (publicată pentru prima oară de Clarendon Press în 1893) a fost pentru prima oară exprimată de Collingwood în manuscrisul (nepublicat) al unei proiectate cărți intitulate *The Metaphysics of F.H. Bradley: An Essay on Appearance and Reality* (48 p.) redactat la sfârșitul anului 1933.

38 F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1897, p. 136.

în valide și nevalide. El va sfârși prin echivalarea acestei soluții cu identificarea unei trăsături a subiectului care reprezintă o condiție atât necesară, cât și suficientă a oricărei predicații a acestuia, lucru deloc nou în filosofia tradițională, acesta fiind în fapt țelul gânditorilor atunci când încercau să investigheze natura substanței concepută ca purtătoare de proprietăți.

În capitolul XII din *Appearance and Reality*, Bradley face prima încercare de a caracteriza fundamentul pozitiv plecând de la care realitatea exclude inadvertența ori inconsistența, afirmând că „realul este individual".[39] Pe parcursul capitolului XX el dezvoltă acest argument pe coordonate formale, atribuindu-i realității două atribute care îi asigură auto-consistența, și anume individualitatea și perfecțiunea; în fine, în capitolul XXIV Bradley revine la această discuție argumentând că fiecare din aceste două atribute poate fi analizat sub două aspecte, extensiunea și armonia. A spune că ceva este un adevărat individual înseamnă a spune că el are o anumită unitate, că elementele sale nu intră în coliziune, ci formează un tot coerent. Altfel spus, adevărata individualitate necesită armonie. De asemenea, un adevărat individual nu poate fi restrâns sau finit întrucât, în caz contrar, tot ceea ce se află în afara lui l-ar limita și i-ar altera individualitatea. Această dublă nevoie a individualității de armonie și de extensiune este, crede Bradley, o consecință a faptului că cele două se implică reciproc.

Același argument este aplicat și perfecțiunii, lucru surprinzător, având în vedere că perfecțiunea este privită ca un concept moral, asociat lui „trebuie", în vreme ce individualitatea și realitatea sunt concepte existențiale, asociate lui „este". Argumentul lui Bradley în favoarea acestei conexiuni este că un obiect, pentru a constitui un individual, trebuie să fie autosuficient; dacă orice altceva există, acest ceva ar fi legat de obiectul în cauză, care ar depinde astfel de el. Dacă perfecțiunea există în afara individualității, cea din urmă ar fi legată de cea dintâi și astfel dependentă de ea; cu alte cuvinte n-ar fi autosuficientă, deci n-ar constitui o adevărată individualitate. Prin urmare, individualitatea și perfecțiunea ar fi una. Cel de-al doilea argument merge de la perfecțiune la realitate: perfecțiunea implică valoare, iar valoarea nu poate fi

[39] *Ibidem*, p. 140.

identificată cu nici o calitate dată; în caz contrar, a spune c un obiect are valoare ar fi totuna cu a spune că are un carac ter sensibil, lucru contrar opiniei generale că valoarea nu ceva sensibil. Dar dacă perfecțiunea nu e o calitate a obiectu lui, atunci, crede Bradley, ea e exterioară tuturor calităților. E nu poate fi exprimată în idei, ci este ceva imediat, nemijloci La fel stau lucrurile și în ceea ce privește existența sau realit tea, care reprezintă ceva ce ne vine prin intermediul experien ței și nu poate fi capturată în idei; este elementul imediat l care contribuie sentimentul (*feeling*), ceea ce separă domeniu gândirii de cel al realității.

Interpretările particulare date de Bradley individualități și perfecțiunii ne constrâng să le negăm tuturor lucrurilor, c o singură excepție, atributele de „individual" și „perfect"; ia excepția este Totul, sau Întregul, adică Absolutul.[40] Întreag discuție „pozitivă" despre natura realității poate fi interpreta tă ca o discuție despre substanță, concepția despre aceast din urmă fiind una dintre principalele rădăcini ale doctrine moniste — exprimabilă prin propoziția „realitatea est una" — a lui Bradley. Următoarea lui doctrină — ca impor tanță —, exprimabilă prin propoziția „realitatea este expe rință", e idealismul. Monismul și idealismul sunt considera te complementare, prin aceea că idealismul se găsește într-o relație (formală) cu categoria de calitate similară relației (for male a) monismului cu categoria de cantitate. Referitor la idealism, Bradley scrie: „Când ne întrebăm cu privire la ma teria care umple un contur gol, ne-am putea răspunde într-un cuvânt, și anume spunând că materia este experință... Expe rință sensibilă, pe scurt realitate, iar ceea ce nu e astfel nu e real."[41]

În sprijinul doctrinei sale Bradley aduce argumentul epis temologic tradițional în favoarea idealismului, care spune că tot ceea ce întâlnim ori acceptăm ca real, tot ceea ce numim fragment al existenței sau fapt este întotdeauna găsit în com binație cu experiența; astfel stând lucrurile, aserțiunea că el ar putea exista în absența experienței nu are sens. Și dacă nu poate exista în absența experienței, înseamnă că nu poate fi distins de aceasta; în fine, dacă nu poate fi deosebit de expe

40 Cf. *Ibid.*, p. 246.
41 *Ibid.*, p. 144.

ienţă, atunci el nu este altceva decât experienţă. Realitatea trebuie să fie experienţă, experienţă a esenţei sale, ceea ce nu înseamnă că tot ceea ce este real este reductibil, în manieră solipsistă, la experienţa mea, întrucât, împreună cu sinele există (în experienţă) un conţinut care se identifică drept non-sine, un obiect care se situează „în faţa", se opune subiectului experienţei. A spune că o experienţă este „a mea" înseamnă a face apel la conţinutul experienţei; şi dacă orice apel la acest conţinut dezvăluie, întotdeauna, existenţa a ceva diferit de sine(le subiectului experienţei) alături de existenţa sinelui, atunci propoziţia ce afirmă că fiecare experienţă pe care o încerc este a mea nu reprezintă o premisă mai bună pentru argumentul solipsist decât propoziţia ce afirma că fiecare experienţă pe care o am este despre mine, şi asta deoarece prin stabilirea oricăreia dintre aceste propoziţii, noi stabilim faptul existenţei a ceva diferit de sine.

O dată respins solipsismul, Bradley trece la o altă problemă, crucială pentru idealism. Ea poate fi exprimată prin întrebarea dacă tot ceea ce „survine" în experienţă este experienţa cuiva, dacă se petrece într-un „centru de experienţă finit", sau dacă, dimpotrivă, există experienţă „neataşată". Semnificaţia acestui aspect este evidentă; căci cineva ar putea spune că, în vreme ce este doar posibil ca totul să fie experienţă, este de neconceput ca lucrurile să stea astfel dacă experienţa este limitată la cea actuală, aceasta însemnând că nimic care nu este gândit, or întreţinut în mintea cuiva, nu există. Iar despre natură, scrie Bradley,

> ni s-ar putea răspunde că este prea vastă spre a fi interiorizată de către oricât de multe fiinţe înzestrate cu percepţie. Încă o dată, natura nu este perceptibilă în totalitate. Creierul meu, atâta vreme cât sunt în viaţă, este un exemplu evident al acestui fapt. De asemenea, ne putem gândi şi la obiectele cunoscute doar prin intermediul microscopului, şi la corpurile, intangibile şi invizibile, de a căror existenţă ne asigură ştiinţa.[42]

În continuarea argumentului, lumea gândirii este chemată să o completeze pe cea legată de simţuri, prin intermediul ju-

[42] *Ibid.*, p. 274.

decăţii că, deşi a fi perceput înseamnă a exista, pentru a exis ta nu este neapărat necesar a fi perceput; este suficient a conceput. Cu alte cuvinte, în vreme ce unele lucruri sunt pe cepute şi gândite şi prin asta le este afirmată existenţa, exist şi lucruri care sunt doar gândite, având însă acelaşi drept d a li se afirma existenţa ca şi în cazul în care ar fi percepute Soluţia unificatoare a tuturor acestor tipuri de existenţe este mostră a obscurităţii ce caracterizează, pe alocuri, gândire lui Bradley: „În cadrul Absolutului, unde fuzionează conţinu turile tuturor eurilor (*selves*) finite, aceste existenţe gândite s recombină în mod necesar, cumva, cu perceptibilul."[43]

În fine, cât priveşte raporturile dintre denotatele celo două concepte ce apar în titlul lucrării pe care o discutăm p scurt, respectiv aparenţa şi realitatea, Bradley le deosebeşt atât formal, cât şi material. În plan formal, existenţa a ceea c este real poate fi asertată necondiţionat, în vreme ce aparenţ este cea a cărei existenţă poate fi asertată numai în urma in troducerii de condiţii în aserţiunea respectivă. La nivel mate rial, realitatea este ceea ce există prin sine, sau este autosub zistentă, în vreme ce aparenţa există doar în condiţie de de pendenţă faţă de, ori ca un adjectiv privitor la, altceva. Î fapt, crede Bradley, cele două deosebiri nu diferă în mo semnificativ, ceea ce le face reductibile una la cealaltă. Aceas ta reprezintă unul dintre temeiurile ostilităţii lui Bradley faţ de orice speculaţie care încearcă să se dispenseze de expe rienţă, ori să treacă dincolo de ea. Ideea de obiect care modi fică, unifică, ori transcende datul fără a fi niciodată el însuş dat este pentru el un nonsens. În ceea ce priveşte absolutul – a cărui abordare fenomenalistă se armonizează foarte bine c tendinţele sceptice şi antitranscendentale ale gândirii lui Bra dley —, acesta conferă adevăr şi realitate fenomenelor numa în cadrul său, el însuşi nefiind nimic deasupra sau în exteric rul simplelor fenomene, care, la rândul lor, nu există ca atare ci transfigurate, „transmutate" în interiorul absolutului.

3. *Urmaşii lui Bradley*

Două sunt premisele pe care idealiştii britanici (F.H. Bra dley, B. Bosanquet, G. Mure, T.H. Green etc.) le-au adoptat d

[43] *Ibid.*, p. 383.

la gânditorii germani: întâi, nu pot exista entităţi izolate, fapte sau indivizi izolaţi, toate trebuind înţelese în termenii relaţionării lor esenţiale; apoi se consideră că înţelegerea unui obiect implică cunoaşterea genezei şi dezvoltării lui. Modul de înţelegere propriu istoriei trebuie considerat cel puţin egal în pretenţii de cunoaştere cu procedeele ştiinţelor naturii. În secolul nostru filosofii care au continuat tradiţia primilor idealişti (R.G. Collingwood, M. Oakeshott) au acordat o atenţie mult mai explicită cunoaşterii istorice.

Idealistul socoteşte diferitele căi de obţinere a cunoaşterii lumii ca fiind „moduri", „modalităţi de înţelegere", „forme ale experienţei", „sisteme de idei", „universuri de discurs". Ele nu sunt lentile conceptuale prin care noi privim o lume independentă şi exterioară, nici filtre care permit pătrunderea de „fascicole" selectate şi fragmentate. Ele nu sunt nici colecţii de fapte individuale selectate din realitate şi juxtapuse spre a constitui un edificiu de cunoaştere ştiinţifică, estetică sau istorică, nici idei care ne permit dobândirea mijloacelor prin care teoretizăm experienţa; ele sunt pur şi simplu experienţa însăşi.

Idealiştii britanici socotesc, în mod kantian, că mintea e o entitate activă în eul care înfăptuieşte experienţa, însă posibilitatea lucrurilor în sine este respinsă. Nu există o lume a faptelor ori a obiectelor distincte faţă de eul experienţei, în sensul că mintea şi obiectele ei sunt inseparabile (implicit, această teză neagă şi aserţiunile empiriste şi pozitiviste privitoare la lumea independentă de mintea celui ce întreprinde cunoaşterea). Pentru idealismul britanic „the only possible reality was consciousness".[44] Şi aceasta implică înţelegerea în termenii unei lumi a ideilor. Aceste „universuri de discurs" (şi istoria este un asemenea univers) generează concluzii potrivite lor însele. Ele demarcă sensul de nonsens în limitele domeniului lor. Un fapt e atunci o concluzie atinsă, nu ceva dat. Toate gândurile sunt relaţionate cu întregul; ele se implică reciproc. Un fapt nu are înţeles fără autoritatea celorlalte fapte, care îi asigură adevărul. La rându-i, o propoziţie nu are un statut de adevăr independent; doar în măsura în care aparţine întregului la care ia parte, ea se împărtăşeşte din autoritatea emanând de la el. Joachim numeşte această unitate

[44] G. Santayana, *Five Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933, p. 52. H.H.

de idei dătătoare de coerență „un întreg semnificator pri care toate elementele constituente se implică reciproc unul p celălalt, conferindu-i trăsături folositoare unui unic înțele concret".[45]

În esență, idealistul sugerează că mintea e alcătuitorul lu mii. Nu poate exista nimic în afara experienței, iar experienț propriu-zisă este gândire; de aceea întreaga experiență este lume a ideilor.

Un univers de discurs nu facilitează mijloacele de contem plare ale obiectelor potrivit cu sine; el creează obiectele. Rea litatea nu e obiectul gândirii, ci e creată și susținută de gândi re. „Formele de cunoaștere nu au un obiect teoretic, ci ele î creează."[46] Natura însăși sau corpul, ca obiecte ale științelo naturii, nu au existență obiectivă; ele sunt, după cum spun Bradley, „ficțiuni convenabile, ori abstracții artificiale"[47], ia Collingwood spune că natura „ca toate iluziile *(illusions)*... o plăsmuire a minții care încearcă s-o conceapă".[48] Istoria, c oricare altă „modalitate de înțelegere", e creatoare a propriu lui ei obiect, trecutul istoric. În consecință, o modalitate de în țelegere e un sistem de idei sau imaginări capabil de a gene ra concluzii convenabile respectivului sistem.

Adevărul oricărei afirmații depinde, în opinia idealiști lor britanici, de coerența și comprehensivitatea universului de discurs în care ea e făcută. Comentându-l pe Bradley, Mure conchide că acesta plasează criteriul adevărului la in tersecția dintre coerență și comprehensivitate".[49] Adevărul e o proprietate a sistemului ca întreg, iar judecățile indivi duale își împart în grade diferite ori reflectă indirect „ade vărul" întregului. Așadar, pentru Bradley, un adevăr e ade vărat în interiorul unui sistem de idei atunci „când opusul său e de neconceput".[50] Diversele modalități de înțelegere

---

45 Joachim, *The Nature of Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1914, p. 66.

46 B. Croce, *Logic as the Science of the Pure Concept*, London, Hutchinson, 1917, p. 258.

47 F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1897, p. 236.

48 R.G. Collingwood, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1924, p. 267.

49 G.R.G. Mure, *Philosophical Quarterly*, 4 (1954), p. 329.

50 Bradley, *op. cit.*, p. 476.

sunt, după Oakeshott, care sub acest aspect îl urmează pe Bradley, categorial diferite și incapabile de a-și introduce concluziile una în sfera celeilalte. „O modalitate de înțelegere nu e pur și simplu o atitudine sau un punct de vedere. Ea e o manieră autonomă de înțelegere specificabilă în termenii condițiilor exacte și incapabilă logic de a nega sau confirma concluziile oricărei alte modalități de înțelegere, ori să facă cu adevărat vreo afirmație relevantă cu privire la ea."[51] În comparație cu experiența ca un întreg care reprezintă un sistem pe deplin coerent, istoria, ca modalitate condițională de înțelegere bazată pe postulate și supoziții parțiale, furnizează doar o inteligibilitate provizorie, utilă, totuși, orientării comportamentului științific de rutină al istoricului.

Potrivit idealiștilor britanici, în învățarea „vorbirii" unui anumit limbaj legat de o anumită modalitate de gândire sau univers de discurs, noi îl utilizăm și facem, inevitabil, adaosuri permanente la resursele lui; chiar dacă am „pătruns" într-un limbaj comun, afirmațiile noastre sunt într-un fel unice. Privită ca un întreg, fiecare minte *(mind)* e o „expresie sau o reflexie a societății ca un întreg dintr-un punct de vedere care e distinct și unic".[52] La rândul lui, Collingwood spune: „Mintea mea e evident un produs al societății; reciproc, societatea pe care o cunosc e produsul minții mele."[53]

Perspectiva interrelațională are consecințe importante asupra studiului istoriei și a interpretării textelor: pe de o parte, nimic din ceea ce se spune nu poate fi în mod absolut adevărat, statutul oricărei afirmații fiind relativ la lumea de idei căreia îi aparține. Pe de altă parte, exact aceeași succesiune de cuvinte poate însemna lucruri diferite dacă propoziția e asertată în interiorul limitelor unor universuri diferite de discurs. Circumstanțele în care sunt asertate cuvintele sunt integral legate de contextul lor. Croce afirmă acest lucru într-un mod și mai elocvent: „Un cuvânt nu mai are înțeles, sau — ceea ce e același lucru — nu are înțeles definit, când este decuplat de la circumstanțele, implicațiile, accentuarea și gestica cu care el a

---

51 M. Oakeshott, *On history*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 2.

52 B. Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, London, 1965, p. 159.

53 Collingwood, *op. cit.*, p. 299.

fost gândit, animat și produs."[54] O a treia implicație este aceea că ascultătorul sau cititorul unei propoziții trebuie să fie deprins, „acordat" cu setul de relații pe care vorbitorul sau scriitorul a vrut să le invoce.

Pe scurt, teoria idealistă propune o formă de înțelegere care are un caracter contextual. Ea implică, în cazul oricărei angajări intelectuale a înțelegerii, o cunoaștere a genezei și dezvoltării ideilor supuse investigării. O atare formă sau mod de gândire este socotită și istoria, înțeleasă ca univers de discurs și activitate la care subscrie istoricul.

Încă din 1874, Bradley respingea filosofia speculativă a istoriei în favoarea logicii înțelegerii istorice. Collingwood și Oakeshott adoptă aceste premise și inițiază o examinare a condițiilor înțelegerii istorice. Concepută ca o modalitate de înțelegere, istoria reprezintă o manieră autonomă de a conferi inteligibilitate întregii mase de activități umane nediferențiate. Filosoful istoriei identifică activitatea istoricului ca având un caracter ideal compus din caracteristici corelate; ea e condiționalitatea concluziilor atinse în această lume de evenimente relaționate și inteligibile care îl ispitesc pe filosof să-i interogheze postulatele.

Potrivit acestei perspective, tot ceea ce s-a petrecut în sfera trecutului ca obiect al investigației istorice poate fi identificat cu practici recunoscute ca manifestări ale inteligenței. Aceste practici cuprind regulile și convențiile bazate pe o anumită constelație de convingeri la care subscriu istoricii în angajarea lor condițională a înțelegerii. Fiecare practică prescrie un idiom potrivit cu ea. În consecință, faptele din câmpul istoriei îi apar idealistului drept teorii[55]; însă activitatea de formulare a teoremelor privitoare la comportamentul uman nu e legată de considerațiile despre realizarea acțiunilor concrete, efective, deoarece preocuparea istoricului nu e aceea de a participa, ci aceea de a înțelege. Limbajele teoretice diferă de cele prescriptive în măsura în care ating un grad mai mare de coerență și consistență în relațiile pe care le ilustrează. Pentru Oakeshott, fiecare limbaj teoretic e un mod autentic de înțelegere deoarece fiecare „operează cu un criteriu

---

[54] Croce, *op. cit.*, p. 113.

[55] Bradley, *The Presuppositions of Critical History*, în *Collected Essays*, New York, Seabury, 1968, p. 17.

la relevanță; fiecare e capabil de a obține concluzii potrivite sieși; (...) iar afirmațiile făcute în aceste limbaje nu pretind a avea forță categorică".[56] O înțelegere teoretică a presupozițiilor realizării unei acțiuni „nu e niciodată o componentă a cunoașterii ce aduce cu sine punerea efectivă în practică a respectivei acțiuni. Astfel, studiul istoric al politicii, de pildă, e o formă de înțelegere teoretică eliberată de considerentele comportamentului".[57]

În rezumat, punctul de vedere exprimat de Oakeshott poate fi acesta: comportamentul *inter homines*, identificat categorial cu manifestări ale inteligenței umane, reglementat prin subscripții la colecții de reguli și proceduri care circumscriu, dar nu determină, acțiunile realizabile, este cel mai bine înțeles în termenii modului idiomatic distinct al teoretizării istorice. Distingem aici două niveluri ale teoretizării: pe de o parte, avem de-a face cu teoretizarea istorică; aceasta ia înțelegerea manifestată de agenți în cadrul acțiunilor ca postulat al comportamentului uman ce invită interogația în termenii manierei istorice de investigare. Pe de altă parte, putem distinge planul teoretizării despre modul istoric de înțelegere, care abordează teoremele realizate în acea lume, examinându-le condiționalitatea în termenii postulatelor lor. Ea nu dorește schimbarea procedurii de investigare istorică ori îmbunătățirea ei, ci doar înfățișarea nudă a condiționalității modului ei specific de înțelegere.

Creându-și propriul obiect, istoria ca manieră de investigare presupune construcția trecutului istoric pornind de la evidența prezentă, care evocă evenimente dispărute; legat în mod esențial de înțelegerea istorică, acest trecut reprezintă un postulat al modalității istorice de înțelegere. În interiorul acestei accepțiuni istoricul renunță la idiomul practic al discursului, ceea ce înseamnă că circumstanțele modale ale prezentului ce caracterizează istoria trimit la un trecut istoric logic, adică idiomatic distinct de trecutul practic. Preocuparea lui Oakeshott era aceea de a identifica și specifica condițiile modale, iar printre ele procedura optimă, în termenii cărora trecutul istoric poate fi cunoscut. Trecutul istoric și prezentul istoric sunt legate logic. „În cadrul înțelegerii istorice noi avem un prezent care cuprinde un subiect, respectiv istoricul

[56] Oakeshott, „The Study of Politics in a University", *Rationalism in Politics*, London, 1974, p. 328.

[57] Idem, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, p. 328.

preocupat... de trecut".[58] Atitudinea istoricului nu este cea a martorului ocular sau a participantului la evenimentul istoric supus investigației; sarcina lui nu constă în reconstituirea trecutului practic, ci în traducerea limbajului participanților la acel trecut în limbajul teoretic al istoriei. Pentru Oakeshott, trecutul istoricului n-a existat niciodată: trecutul din și pentru istorie e produsul efortului de a înțelege evenimentele într-o manieră în care n-au fost niciodată înțelese la vremea lor.

Concepția construcționistă asupra istoriei promovată de Oakeshott avansează ideea că forma de investigare nu e generată de ambițiile și practicile prezente ale istoricului, ci de către un prezent istoric evocator al unei anumite maniere de a gândi evidența prezentă. Istoria, prin urmare, nu e dată, ci e o concluzie atinsă prin mijloacele subscrierii la practica istoriei. Cu toate acestea, idealiștii nu cred că e posibil să impunem vreun aranjament arbitrar asupra relațiilor legate de experiență O istorie trebuie să se poată acorda cu întreaga evidență, fiind discreditată ori de câte ori e contrazisă de un demers alternativ care încorporează mai bine respectiva evidență. Concluziile modalității istorice de cercetare reprezintă o invitație de a imagina un anumit set de aranjamente sau o constelație de circumstanțe care nu au supraviețuit, prin inferarea lor, într-un mod particular și nu în altul, din asamblarea elementelor evidenței disponibile.

Credem că în acest moment devine oportună introducerea unui alt postulat al istoriei, care să cuprindă ideea de eveniment istoric, relația lui cu alte evenimente și procedura prin care acestea pot fi inferate din prezentul istoric. Potrivit idealiștilor pe care-i analizăm, cea care face inteligibile aparițiile individuale diverse este stabilirea de relații, conversia a ceea ce se confruntă cu noi ca o masă confuză de detalii, într-o ordine rațională care nu mai necesită elucidare sau explicație. Oakeshott e de acord cu afirmația lui Bradley potrivit căreia faptele istorice „dețin în esența lor și depind în existența lor de raționamentul inferențial".[59] Modalitatea inferențială schițată reprezintă doar încercarea de a construi „identități situaționale anatomizate compuse din aparții reciproc relaționa-

---

58 Idem, *On History*, p. 27.

59 Bradley, *The Presuppositions of Critical History*, p. 17.

le".[60] Spre deosebire de istorie, în ştiinţele naturii relaţiile dintre apariţiile observate pot fi stabilite după principiile unui mecanism sau cu ajutorul ideii de cauzare, ori în termenii fidelităţii lor faţă de o lege generală. În istorie, vestigiile care compun evidenţa sunt simple „supravieţuiri" ale înfăptuirilor din trecut. Fiecare din aceste evenimente sau fapte care ne-au lăsat asemenea urme trebuie deosebit de şi conectat la altele de acelaşi fel, într-o relaţie circumstanţială. Autenticitatea „relicvelor" e stabilită prin interogaţie mutuală: „originalitatea" fiecărei urme trebuie garantată de celelalte urme. Prin urmare, criteriul autenticităţii vestigiilor istorice nu e un trecut care stă în afara modului istoric de cercetare, ci coerenţa întregului corp al evidenţei care îi implică toate aspectele. „*Contradiction condemns authenticity*".[61]

4. *Transcendentalism versus imanentism în filosofia lui R.G. Collingwood*

Având în vedere că figura cea mai proeminentă a „noii metafizici engleze" este, în opinia noastră, R.G. Collingwood, credem că este utilă o scurtă încercare, desfăşurată în acelaşi ton cu secţiunea precedentă, de a indica câteva dintre aspectele majore sub care gândirea sa a fost influenţată de către Kant şi Hegel. Aceasta ar constitui una dintre caracteristicile caracterului „continental" al filosofiei sale (care mai cuprinde, printre altele, şi înrâurirea exercitată de filosofii italieni Croce, Gentile şi De Ruggiero) ce se adaugă fondului idealist moştenit de la tradiţia insulară cu acelaşi nume. Analiza noastră din această secţiune se va desfăşura cu aplicare preponderentă la reflecţiile collingwoodiene asupra religiei, dat fiind că acest aspect al gândirii sale este mai puţin cunoscut, dacă nu negat de-a dreptul[62], recuperarea dimensiunii religioase a filosofiei sale care l-ar plasa

---

60 Oakeshott, *On History*, p. 62.

61 *Ibid.*, p. 50.

62 Cf. Sell, *op. cit.*, p. 238: „S-ar putea pune întrebarea de ce îl exclud pe R.G. Collingwood de la discutarea temelor [privind idealismul britanic şi fundamentele sale creştine] ... Pe drept sau pe nedrept, prefer să-l privesc mai degrabă ca pe un inspirator al cercetării hermeneutice ulterioare decât ca pe un reprezentant al idealismului aflat (cel puţin temporar) în declin."

în centrul idealismului englez reprezentat de Webb, Illingworth, A.E. Taylor, Jones, Caird, Green, ori Pringle-Pattison fiind o restituire ce ține încă de domeniul viitorului. Totodată, considerațiile filosofice explicite asupra religiei creștine prezente atât în lucrările publicate, cât și în manuscrisele nepublicate ale lui Collingwood aruncă o lumină nouă asupra versiunii proprii de idealism și asupra metafizicii promovate de acest gânditor, considerații care, articulate cu aspectele pe care ne vom strădui a le evidenția în secțiunile ulterioare, vor contribui, sperăm, la eliminarea multor ambiguități și inconsecvențe atribuite filosofiei sale și la înțelegerea mai adecvată a valorii acesteia în ansamblul filosofiei secolului XX.

Dat fiind contextul deja conturat în secțiunea anterioară al receptării filosofiei kantiene în mediile idealiștilor britanici din secolul al XIX-lea, vom porni de la un comentariu al lui Collingwood asupra importanței perspectivei revoluționare a marelui filosof german pentru eliminarea transcendentalismului exclusivist de inspirație platoniciană:

> Kant... a ajuns la concluzia că [t]eoria platoniciană... nu putea explica realitățile obiective pe care le postula: ea îți spunea doar că ele erau acolo. Ea nu putea explica modul în care ajungeai să le cunoști, ci îți spunea doar că le-ai cunoscut întotdeauna. Însă acest tratament *dogmatic* al problemei nu reprezenta o soluție... Kant a conceput ideea interconectării obiectelor cunoașterii *a priori* într-un întreg organizat, fiecare membru dând seama de și fiind dedus din ceilalți; mai mult, pentru a arăta cum le poate mintea cunoaște pe toate, el a propus să demonstreze că ele nu erau nici mai mult, nici mai puțin decât expresia propriei naturi a minții. Astfel, lucrurile despre care avem o cunoaștere *a priori* sunt... doar modalitățile în care mintea însăși există și funcționează... Prin urmare Dumnezeu este preponderent subiectiv — nu un lucru existând independent de mintea noastră, ci însăși organizarea acelei minți... [care, potrivit lui Kant] nu este mintea ta sau a mea, ci întotdeauna mintea în general, în raport cu care așa-numita minte individuală este doar un fragment separat arbitrar. În consecință, Dumnezeul lui Kant nu trebuie echivalat cu indivi-

dul empiric tu sau eu..., ci cu mintea în general (LOP, 31-32).[63]

Socotim că relevanța gândirii kantiene asupra interpretării date de către Collingwood experienței religioase și relației acesteia cu cunoașterea filosofică — privită de către filosoful englez drept autocunoaștere a minții — (cu alte cuvinte, relația dintre transcendentalismul teist și imanentismul filosofic, ori „idealismul epistemologic") rezidă în principal în analiza kantiană a relației dintre criticism și metafizică. După părerea noastră meditația asupra acestei discuții i-a inspirat semnificativ lui Collingwood căutările în direcția articulării vechiului transcendentalism platonician cu imanentismul, având obiectivul explicit de a fonda o nouă *teologie*, aptă de a reuni cele două perspective unilaterale într-o concepție care să le integreze drept complementare, devreme ce, credea el, „natura reală a lui Dumnezeu nu se găsește mai aproape de transcendență decât de imanență" (LOP, 27).

În introducerea sa la *Critica rațiunii pure*, filosoful german formulează problema posibilității metafizicii în două moduri diferite, distincte, legate de cele două accepțiuni pe care le dă metafizicii: ca o dispoziție naturală a minții omenești, ori ca o știință. Câtă vreme dăm metafizicii prima accepțiune, interesul nostru se va concentra exclusiv asupra legitimității problemelor metafizice, nu asupra validității soluțiilor oferite acestora. După cum remarcă Viorel Colțescu, Kant admite legitimitatea problemelor metafizice ca o înclinație naturală a minții umane către punerea de astfel de probleme, în vreme ce criticismul devine necesar doar când se pune întrebarea privitoare la validitatea soluțiilor date problemelor metafizice.[64]

Însă chiar și atunci când se naște această interogație, Kant pare să fi privit criticismul doar ca pe un mijloc, indispensabil, desigur, al construcției metafizice; un mijloc constând în analiza critică a facultăților cunoașterii, care însă constituia primul pas, materializat în substanța *Criticilor* sale. În calita-

---

[63] Collingwood, „Lectures on the Ontological Proof of the Existence of God" — abreviat LOP — manuscris nepublicat, 1919, New Bodleian Library, Oxford.

[64] V. Colțescu, *Immanuel Kant. O introducere în filosofia critică*, Timișoara, Editura de Vest, 1999, p. 157.

tea sa de gânditor ce a exercitat o profundă influență asupra idealismului britanic în general și a lui Collingwood în special, Kant poate fi privit ca un adversar al metafizicii tradiționale, raționalist-dogmatice, care nu a uitat însă să-i sublinieze apreciativ meritele. În virtutea perspectivei sale profund revoluționare, el arată că metafizica ca știință a suprasensibilului nu este posibilă, întrucât cunoașterea noastră, prin formele ei *a priori*, este inevitabil limitată la fenomene așa cum sunt ele date în experiență. Ea nu este în măsură să se extindă și asupra realității transfenomenale, respectiv asupra lucrului-în-sine, chiar dacă existența este sa este socotită reală de către filosoful de la Königsberg.

O serie de formulări din cea mai importantă *Critică* a sa indică faptul că metafizica legitimă reprezintă o sistematizare a conceptelor pure ale gândirii, către care criticismul nu oferă decât principalele puncte de reper; de pildă, în Prefața la prima ediție a aceleiași *Critici*, metafizica este prezentată drept „inventarul, ordonat sistematic, a tot ceea ce posedăm prin rațiunea pură" (A XX)[65]. Aceasta pare să fie accepțiunea care a înrâurit cel mai profund proiectul „metafizicii reformate" a lui Collingwood, privită ca știință a principiilor *a priori* ori a presupozițiilor absolute ce subîntind cunoașterea, „ca știință a părților", precum cele ce presupun implicit unitatea lumii (și, astfel, pe cea a spiritului).

Însă și latura criti(cist)ă *per se* a filosofiei kantiene își găsește o profundă rezonanță în gândirea filosofului englez, care vede în filosofie un criticism orientat în mod specific spre interior; potrivit lui Collingwood, auto-criticismul este marca raționalității: „E adevărat, scrie el, că filosofia nu apare *in vacuo:* însă relația ei cu propriile presupoziții nu este dogmatică, ci critică" (LOP, 9).

Echivalarea kantiană a criticismului cu metafizica poate surprinde și nu exclude suspiciunea că marele filosof german identifică în mod nelegitim scopul cu mijloacele. Totuși, doar acest context interpretativ permite înțelegerea adecvată a uneia dintre cele mai interesante și originale interpretări a filosofiei kantiene din secolul XX, și anume cea datorată lui

---

[65] Kant, Imm., *Critica rațiunii pure*, tr. Nicolae Bagdasar, București, Editura Științifică, 1972; vezi și Kant, Imm., *Prolegomena*, tr. M. Flonta și Th. Kleininger, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987.

Martin Heidegger, prezentată în cartea sa *Kant und das Problem der Metaphysik* publicată în 1929.[66] Potrivit interpretării heideggeriene, formele *a priori* ale spiritului omenesc formează un gen de cunoaștere care precedă, condiționează și orientează cunoașterea empirică a lucrurilor. Dacă numim cea de-a doua formă de modalitate cognitivă — indiferent dacă este obținută prin cunoaștere științifică sau comună — cunoaștere *ontică*, atunci prima formă de cunoaștere ar trebui numită cunoaștere *ontologică* deoarece urmărește să stabilească structura generală a ființei, singura structură al cărei fond face obiectele accesibile experienței. Evident, distincția explicită dintre ontic și ontologic, dintre ființă și existent îi aparține lui Heidegger, nu lui Kant. Cu toate acestea, ea contribuie substanțial la înțelegerea lui Kant într-o nouă lumină și la asimilarea ideilor lui din perspectiva uneia din cele mai influente filosofii contemporane.

Astfel, „potrivit interpretării heideggeriene a *Criticii rațiunii pure*, ideea fundamentală a lui Kant poate fi exprimată după cum urmează: structurile de bază ale ființei nu pot fi descoperite prin speculații iluzorii asupra transcendentului, ci în urma investigării transcendentalului. Prin aceasta investigația *critică* a transcendentalului dobândește un sens *metafizic* (ontologic). Metafizica kantiană, crede Heidegger, se ascunde așadar în chiar interstițiile criticismului promovat de filosoful de la Königsberg. Calea către descoperirea ei nu constă în investigarea elaborărilor metafizice *per se*, ci într-o nouă modalitate de lecturare a chiar lucrărilor critice, în special a *Criticii rațiunii pure*."[67]

Considerăm aceste idei convergente cu interpretările date de Collingwood perspectivei kantiene aspra obiectului transcendental și relației acestuia cu concepția filosofului german despre Dumnezeu. Astfel, o serie de afirmații din lucrarea filosofului englez publicată postum *The Idea of Nature* (1945) vine în sprijinul supoziției convergenței dintre perspectiva sa și cea a lui Heidegger asupra ontologiei implicite a lui Kant: „Kant n-a considerat nici o clipă că lucrul în sine este incognoscibil în sensul în care criticii lui au înțeles această afirmație. Cuvintele *wissen, Wissenschaft* au la Kant același gen de

[66] Analiza interpretării heideggeriene o datorăm lui V. Colțescu, *op. cit.*, pp. 157-159.

[67] *Ibid.*

semnificație specială ori restrânsă ca și cea pe care o are cuvântul «știință» (*science*) în engleza modernă obișnuită. Știința nu e totuna cu cunoașterea în general, ci reprezintă o modalitate ori formă specială de cunoaștere al cărei obiect propriu-zis este natura... Kant nu ne-a dat o teorie a cunoașterii în sensul modern al termenului... iar atunci când a afirmat că putem gândi lucrul în sine deși nu-l putem cunoaște, el voia să spună că noi posedăm o cunoaștere a lui, însă nu în sensul științific al termenului."[68] În aceeași ordine de idei, în *Iddeea de istorie*, citim: „Metoda lui Kant [ne duce la concluzia că]... o categorie... precum cea de cauzație... poate și trebuie să fie folosită [doar] dacă ne aflăm în posesia [și pe teritoriul] științei newtoniene."[69] Mai mult, încă la începuturile carierei sale filosoful englez scria: „Kant pare a sugera că facultatea teoretică a minții — facultatea de cunoaștere [ce subîntinde știința] — e incapabilă să ajungă la adevărul ultim".[70]

În ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu, Collingwood aprecia că autorul *Criticii rațiunii pure* nu privește divinitatea ca pe un obiect al cunoașterii întrucât Dumnezeu nu poate fi circumscris formelor *a priori* ale sensibilității, ceea ce înseamnă că el nu poate fi cunoscut în mod „științific". Și dat fiind că, prin definiție (teistă), Dumnezeu există în afara orizontului formelor *a priori* ale sensibilității, respectiv spațiul și timpul, nici un concept derivat din experiența noastră fenomenală nu i se poate aplica și, prin urmare, Dumnezeu astfel conceput aparține în mod necesar domeniului necunoscutului și incognoscibilului — în termenii lui *Wissenschaft* în accepțiunea sa kantiană — populat de *noumena*.

Și tocmai în virtutea consecințelor lor agnostice, Collingwood interpretează aceste considerații ca sugestii indirecte ale faptului că pentru Kant „Dumnezeul a cărui existență o putem dovedi este Dumnezeul imanent în lumea experienței noastre, nu un Dumnezeu [pe de-a-ntregul] transcendent aflat în afara oricărei relații posibile cu viața omenească" (LOP, 69). În același manuscris nepublicat, filosoful englez

---

68 Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1945, p. 118.

69 Idem, *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 229.

70 Idem, „Ruskin's Philosophy": An Address delivered at the Ruskin Centenary Conference, Coniston, August 8th, 1919, Kendal, Titus Wilson & Son, 1922, p. 22.

apreciază că, privitor la divinitate, „noua atitudine [critică] a lui Kant... şi-a mutat accentul de pe transcendenţa lui Dumnezeu... pe imanenţa sa" (LOP, 31-32).

De asemenea, în concordanţă cu imaginea kantiană a relaţiei dintre cunoaşterea comună şi cea filosofică (mai precis criticismul filosofic) Collingwood sugerează, cu privire la cunoaşterea de tip religios, că aceasta conţine *in nuce* adevărurile necesare cunoaşterii şi practicii. Aceasta nu înseamnă că ea deţine o cunoaştere explicită a acestor principii indispensabile; de aceea este necesară cunoaşterea filosofică, ea având menirea de a explica ceea ce ştiinţa religioasă conţine doar implicit. Cunoaşterea filosofică nu oferă ştiinţei religioase ceva nou, adus din afara ei, ci doar îi înfăţişează propriul conţinut, propriile principii fundamentale. Prin urmare, scopurile filosofiei critice par mai curând a avea o natură hermeneutică şi explicativă decât una dogmatic-prescriptivă: ea interpretează si explică implicaţiile credinţei umane, dar nu pretinde a-i oferi vieţii religioase un fundament ori un regulator comportamental. Filosofia investighează *posibilitatea* fundamentelor religioase, mai precis condiţiile *a priori* pe care se sprijină acestea. Nu este greu de remarcat că aceste consideraţii sunt foarte apropiate de cele făcute de Kant cu privire la relaţiile dintre filosofie şi moralitate. În lucrarea sa *Essay on Metaphysics*, filosoful englez aplică aceste principii teoriei sale a presupoziţiilor absolute:

> Filosofia [metafizica] se naşte din procesul cunoaşterii. Acest proces, pe care-l numim ştiinţă, este o încercare de a gândi într-o manieră sistematică şi ordonată. El implică evidenţierea presupoziţiilor care nici nu au nevoie de justificare, nici nu pot fi justificate, iar persoana care face o asemenea descoperire este deja un metafizician.[71]

Collingwood a fost de asemenea influenţat de perspectiva kantiană asupra postulatelor raţiunii practice, aceasta din urmă jucând un rol esenţial în gândirea filosofului englez. Ca şi Kant, el considera că raţiunea practică nu face din postula-

[71] Idem, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, Clarendon Press, 1940, p. 233.

tele ei obiecte ale cunoașterii, ceea ce ar face loc vechii metafizici dogmatice[72], ci doar în ipostaza de condiții ale propriei funcționări, deci ca presupoziții absolute ale sale. Tot cu privire la acest aspect, un comentator al lui Collingwood remarca: „elementele intelectuale [ale cunoașterii] sunt inextricabil încastrate în praxis și prin urmare trebuie privite ca o funcție a acestuia".[73]

Potrivit lui Collingwood, realismul kantian și concepția sa despre transcendență sunt chiar mai radicale decât cele ale lui Platon, întrucât în vreme ce Platon postula arbitrar realitatea entităților incognoscibile (cu care mințile omenești se întâlnesc, la un anumit moment, direct) în vederea explicării cunoașterii noastre privitoare la aparențe, Kant postula realitatea obiectelor transcendentale incognoscibile în același scop. Însă, pentru Collingwood, aceasta n-a diminuat rolul lui Kant în construcția unei mai puțin contradictorii *Weltanschauung* prezentă, printre altele, în cunoașterea religioasă. Mai mult, filosoful englez socotea că cea mai bună cale de ieșire din realismul simțului comun presupus de conștiința teistă este concepția idealistă asupra lumii care a fost cel mai bine reprezentată de Kant și Hegel (LOP, 96).

Kant l-a inspirat pe Collingwood și în combaterea concepției realiste inspirate de Anselm, al cărui platonism implică un tablou al creștinismului care, în ultimă analiză, nu e creștin, întrucât

> Dumnezeul creștin este întotdeauna conceput de către teologia ortodoxă sub un dublu aspect: drept cauză transcendentă a tuturor lucrurilor și drept spirit imanent în toate lucrurile. Absolutul platonician este transcendent, o realitate exterioară în raport cu care lucrurile pământești nu sunt atât expresii, cât cópii (LOP, 24).

Privitor la acest aspect, există, crede Collingwood, două «fațete» ale chestiunii, din care, mai mult sau mai puțin de-

---

72 Cf. Colțescu, *op. cit.*, p. 158.

73 J.M. Felser, „R.G. Collingwood's Early Philosophy of Religion and Its Development", Ph.D. Dissertation, vol. I-II, Chicago, Illinois, 1992, vol. II, p. 339.

liberat, interpreții o ignoră fie pe una, fie pe cealaltă. Una dintre «fațete» este cea a teologilor, a căror eroare constă în accentul lor exclusiv asupra transcendenței lui Dumnezeu și în tendința de a uita aspectul imanent al naturii divine (cf. LOP, 26); cealaltă este cea a filosofilor moderni, al căror «Dumnezeu» este privit, eronat, ca neavând nimic de-a face cu «Dumnezeul lui Abraham», fiind doar imanent, fundamentat în recunoașterea conștientă în Dumnezeu a unui simbol al unității spiritului (cf. *ibid.*). Pentru filosoful englez aceasta nu înseamnă că filosofia modernă este nereligioasă sau necreștină, căci ea „este angajată în exprimarea unei fațete a creștinismului care s-a bucurat de prea puțină atenție de-a lungul primelor optsprezece sau nouăsprezece secole... Ceea ce nu poate fi socotit religios este consecința faptului că transcendentalismul platonician din cadrul creștinismului l-a îndepărtat [pe acesta din urmă] de propriul său imanentism" (LOP, 27).

În această situație religia creștină are nevoie, crede Collingwood, nu de așezare în umbra filosofiei, ci de acordul cu imaginea filosofică a unui Dumnezeu conceput ca unitatea, semnificația și spiritualitatea Universului (LOP, 78) ; căci

> *Dumnezeul creștinismului este spiritul absolut, perfect creator [care trebuie] conceput atât în termenii categoriei de transcendență — implicând personalitate și separare față de lume — cât și în cei ai categoriei de imanență — implicând autoexpresia și viața spirituală în istoria fenomenală propriu-zisă a lumii; sinteza acestor două categorii este realizată în doctrina întrupării. Încă Augustin observa că doctrina Dumnezeului transcendent era platoniciană, dar că concepția Dumnezeului întrupat nu se găsește decât în creștinism (LOP, 25).*

Adversar al ideii că sinteza creștină realizată prin intermediul doctrinei întrupării ține doar de revelație și poate ignora demersurile legitimatoare ale filosofiei, Collingwood, inspirat de Kant, consideră că nu se poate vorbi despre revelație făcând abstracție de actul de receptare și că ceea ce este revelat este modelat de către mediul receptor și nu poate fi caracterizat făcând abstracție de factori subiectivi precum credințe *(beliefs)*, dorințe, prejudecăți, probleme, limbaj etc.

proprii subiecților.[74] Astfel filosoful englez ajungea la concluzia perfectei compatibilități, ignorată de atâția exegeți, dintre creștinism și ceea ce el numește „noul idealism epistemologic", argumentând că, în principiu, creștinismul este capabil de a reprezenta adevărata natură a lui Dumnezeu, însă numai în cadrul unei tablou care să reunească perspectiva purei transcendențe cu cea a purei imanențe:

> Pentru filosoful idealist... creștinismul, ca toate celelalte adevăruri, este un lucru dual, necesitând existența unui adevăr și a unei persoane apte de a-l recepta... Dacă Dumnezeu reprezintă o ființă personală finită situată în afara lumii, indiferent cât de bună și de mare, un simplu creator omnipotent a cărui viață personală este trăită în afara universului pe care îl creează, atunci idealismul neagă nu numai că existența sa poate fi dovedită, ci și faptul că există pur și simplu. Dar dacă Dumnezeu este spiritul creator unic și absolut, spiritul a cărui viață este viața lumii, spiritul care s-a întrupat în fiul Mariei și devine din nou întrupat în Biserică, companionul tuturor credincioșilor care se trudesc a trăi viața spiritului, atunci nu pot spune decât că întreaga filosofie este dovada existenței sale. Dacă ceva poate fi demonstrat, existența lui este aceea (LOP, 96).

> Și, continuă Collingwood, dat fiind că adevărata natură a omului, în principal nevoile sale, se regăsesc cel mai adecvat în doctrina creștină, rezultă că aceasta este o doctrină creată de om pentru om. Expresiile ei, dacă nu sunt interpretate în mod superstițios, ci „cu iubire și inteligență", pot descrie adevărul naturii lui Dumnezeu, „adevărul cel mai adevărat" care nu e dat omului altundeva decât în crezul creștin. Iar acest adevăr nu poate fi decât confirmat de către „construcția de către filosof a universului". Însă, avertizează Collingwood, adevărul credinței creștine nu este unul dat de-a gata: „noi trebuie să-l facem adevărat slujindu-l cu adevărat pe Dumnezeu", ceea

[74] Cf. Felser, *op. cit.*, pp. 365-366.

ce înseamnă să devenim „gânditori liberi întru religie", urmând liberi adevărul și rațiunea, acolo unde adevărul trebuie privit ca „un proces infinit de gândire către *(towards)* Dumnezeu", nu un punct de pornire, dat o dată pentru totdeauna, întrucât „el nu este dat, ci trăit". Doar în această „deplinătate a vieții" ni se revelează Dumnezeu (cf. LOP, 96).

Din punct de vedere filosofic, cel mai credincios și eficient mijloc de a atinge acest scop este „noul idealism" ale cărui rădăcini au fost „consolidate de către Kant și Hegel" și care „n-a fost încă — și nici nu va putea fi — pe deplin dus până la capăt". Collingwood crede că deschiderile kantiene către această soluție au fost substanțial corectate de către Hegel, dat fiind că revizuirea kantiană a cunoașterii bazată pe distincția dintre *a priori* și formele empirice ale cunoașterii era încă impregnată de „realism al simțului comun". Hegel a respins această distincție și a identificat „natura" spiritului cu procesul dezvoltării sale istorice sub forma dată de transformarea impusă de conștiința de sine progresivă a spiritului asupra formelor și conținuturilor experienței sale. Cât privește consecințele concepției sale generale despre religie, afirmația hegeliană că spiritul absolut își construiește propria natură prin realizarea subiectivă de sine[75] implică, *pace* Collingwood, că „Dumnezeu [care nu e altceva decât natura spiritului] este astfel conceput ca imanent lumii fenomenale" (LOP, 32).

Cu alte cuvinte, dacă este privit exclusiv din perspectiva sugerată de filosofi, „Dumnezeu" se dovedește a fi expresia figurată a principiului filosofic al unității spiritului. Și cum respingerea „realismului sensului comun" reclamă abolirea distincției ontologice dintre gândire și obiect, cu alte cuvinte dintre spirit și lume, rezultă că, prin mijlocirea lui Hegel, „Dumnezeul filosofilor" este înțeles doar ca simbol al inteligibilității or unității lumii.

Urmându-l pe Hegel, Collingwood neagă necesitatea, afirmată de Kant, ca gândirea să postuleze existența unui domeniu noumenal incognoscibil, sau a unui obiect transcendental. Cu privire la Dumnezeul creștin, Hegel respinsese separa-

[75] Cf. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, tr. D.D. Roșca, București, Humanitas, 1995, pp. 406-418.

ția sa, postulată de majoritatea teologilor creștini, care îl con cepeau în mod eronat doar ca pe un „Dumnezeu obiectiv ră mânând absolut separat față de conștiința subiectivă, fiind astfel un obiect exterior, asemenea soarelui, cerului etc."[76], un obiect al conștiinței, posedând caracteristica permanentă de f altceva, ceva exterior. În opoziție cu această perspectivă „conceptul de religie absolută" poate fi formulat astfel încâ ceea ce contează cu adevărat nu este obiectul exterior, c religia însăși, adică unitatea acestei reprezentări pe care o nu mim Dumnezeu, cu subiectul.[77]

Rolul acestei perspective în articularea de către Collingwo od a imanentismului filosofic este foarte important. În același timp însă, el a fost devotat unui creștinism care în „Lectures on the Ontological Proof of the Existence of God" (LOP) a luat forma propriei sale interpretări a doctrinei creștine, în cadrul căreia, e drept, influența ce transpare cel mai evident în interpretarea „trinitară" a istoriei spiritului este cea hegeliană:

> Numele de Dumnezeu n-ar trebui niciodată să fie uzurpat în favoarea purei divinități transcendente ori a absolutului gândirii pre-kantiene. În cel mai rău caz, metafizicul perioadei pre-kantiene merită apelativul *De Patre;* și, în aceeași ordine de idei, metafizicii post-kantiene i se cuvine apelativul *De Spiritu Sancto.* Sinteza acestora într-un *De Filio* metafizic ține încă de viitor (LOP, 27).

Pe de altă parte, Collingwood considera că simpla echivalare a lui „Dumnezeu" cu simbolul raționalității spiritului ori experienței mutilează grav orice conștiință cu adevărat religioasă. Acesta este motivul pentru care el „afirmă explicit atât ca posibil, cât și ca dezirabil, ca în noua sa formă, religia să fie în măsură să-și prezerve atât natura esențială (devoțiunea), cât și forța de pătrundere *(insight)* proprie filosofiei moderne, simultan cu transcenderea limitărilor proprii pozițiilor [unilaterale ale] transcendenței (pur religioase) și imanenței (pur filosofice)".[78]

---

[76] *Ibid.*, p. 407.
[77] Cf. *Ibid.*
[78] Felser, *op. cit.*, p. 361.

II

REFORMA METAFIZICII ŞI ISTORIA. CONTRIBUŢIA LUI R.G. COLLINGWOOD

(I)

Metafizica, pentru multă vreme perla coroanei filosofiei, a fost în mod tradiţional asociată interogaţiilor fundamentale privitoare la realitate ca întreg, locului omului în cadrul acesteia, sensului existenţei umane. Însă tocmai atari aspiraţii, care par inerente gândirii omeneşti, reprezintă în acelaşi timp călcâiul lui Ahile al acesteia, dat fiind că o dată cu debutul epocii moderne conţinutul ştiinţific al unei asemenea întreprinderi a început să constituie obiectul discuţiilor şi dezbaterilor critice. Sunt oare într-adevăr posibile răspunsuri perfect justificabile din punct de vedere raţional la întrebări atât de cuprinzătoare? Or, dacă e să folosim o formulare tehnică: mai este justificat ca după „cotitura transcendentală" (Kant), „cotitura istorică" (Dilthey) şi „cotitura lingvistică" (Wittgenstein) să vorbim despre proiectul unei metafizici „ştiinţifice"?

1. Reforma metafizicii în faţa neopozitivismului englez

Începând din 1933 această întrebare a ocupat locul central în gândirea lui R.G. Collingwood. În discursul său de acceptare a prestigioasei catedre de metafizică Waynflete la Magdalen College, Oxford (22 februarie 1935), el va spune, printre altele, următoarele: „Interesul meu major se plasează în câmpul metafizicii..., mai precis în următoarele direcţii: (1) Până în prezent am dedicat un timp îndelungat studiului is-

toriei, studiu pe care l-am privit întotdeauna ca pe o pregătire în vederea abordării problemelor filosofice ([atât] metafizice [cât] și gnoseologice) aflate în legătură cu ideea de istorie (proces istoric și cunoaștere istorică). Consider că această fază s-a încheiat; de-acum înainte doresc să dezvolt ideile filosofice l-a care m-a condus istoria. (2) Totodată, pe fondul raportului dintre procesul natural și cel istoric intenționez să dezvolt, în manieră proprie, cercetarea metafizică privitoare la natură propusă de Alexander și Whitehead în ultimii ani. Consider această cercetare o componentă esențială a metafiziciii și sper că Oxfordul își va aduce o contribuție însemnată la progresul ei."

În lucrările sale *An Autobiography* (1939) și *An Essay on Metaphysics* (1940) — reprezentând rezultatul unui proces îndelungat pentru care stau mărturie un însemnat număr de manuscrise nepublicate redactate în anii precedenți și la care ne vom referi pe larg — Collingwood descrie metafizica (privită ca o disciplină științifică) într-o manieră care, cel puțin la prima vedere, nu are nimic de-a face cu ceea ce se înțelege în mod tradițional prin metafizică. Din acest motiv, un însemnat număr de autori au criticat această descriere ca insuficientă, întrucât, în opinia lor, o atare perspectivă ar reduce metafizica la statutul de simplă istorie a ideilor.

În fapt, Collingwood n-a urmărit niciodată un asemenea scop; el n-a dorit nici măcar să separe metafizica de propria ei tradiție. Pentru a justifica atât această afirmație, cât și interpretarea dată de filosoful englez conceptului de metafizică este necesar să plasăm gândirea acestuia în climatul filosofic al Angliei interbelice, după care intenționăm să arătăm modalitățile în care conceptul său de metafizică și descrierea sa se leagă de acest cadru.

Atmosfera intelectuală a Angliei anilor «30 era, după cum bine se știe, dominată de filosofia analitică. Elaborat la începutul secolului la Universitatea din Cambridge (datorită unor filosofi precum George Edward Moore și Bertrand Russel), acest domeniu filosofic a început să-și deplaseze centrul de greutate către Oxford, unde primele încercări, datorate lui Cook Wilson și Prichard și derulate în paralel cu cele întreprinse la Cambridge au fost urmate, către anii '40, de elaborările lu Gilbert Ryle și Alfred J. Ayer. Cu precădere în gândirea celui din urmă filosofia analitică adopta un puternic caracter neopozitivist.

Neopozitivismul reduce domeniul cognitivității și al cognoscibilului la cognitivitatea științifică și matematică; doar enunțurile empiric verificabile și cele analitice au un caracter cognitiv. Enunțurile referitoare la sensul existenței, religiei ori al realității privite ca întreg reprezintă, în cel mai bun caz, enunțuri privitoare la sentimentele umane, trebuind, prin urmare, să fie excluse din sfera filosofiei științifice. Astfel, Ayer urmărea să-i dea cognitivului ceea ce i se cuvine cu ajutorul eliberării lui de non-cognitiv.

În 1929 Ludwig Wittgenstein venea la Cambridge pentru a doua oară. De-a lungul primei sale perioade petrecute aici el lucrase intens împreună cu Bertrand Russell, împărtășindu-i opinia privitoare la teoria cunoașterii, potrivit căreia numai cercetarea științifică și matematică are un caracter realmente cognitiv. Acesta este punctul de vedere pe care Ayer, aflat sub influența Cercului de la Viena, o va adopta și o va avansa drept *credo* al neopozitivismului. Însă în vreme ce Ayer și neopozitiviștii împărtășeau opinia potrivit căreia cognitivul va intra în deplina posesie a drepturilor sale numai prin eliberarea de non-cognitiv, obiectivul lui Wittgenstein viza exact contrariul: să acordăm non-cognitivului (religia, morala, arta) drepturile sale prin eliberarea sa de cognitiv. Prin *limitarea* domeniului cognitivului el urmărea să înfățișeze plinătatea de sens a speciilor non-cognitivului.

Cu toate acestea, ambii autori împărtășeau aceeași opinie, potrivit căreia cognitivul trebuie separat de non-cognitiv. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că în mediile „oxbridgeene" din acea vreme orice încercare de a avansa în direcția metafizicii era privită ca un anacronism. Climatul filosofic al acelor ani se caracteriza printr-o aversiune aproape unanimă față de o metafizică rațională a ființei și în special față de idealismul lui F.H. Bradley, acuzat de epigonism în raport cu Hegel.

În afară de neopozitivismul lui Ayer și de gândirea lui Wittgenstein, a existat un al treilea curent filosofic care își are de asemenea rădăcinile în Cambridge în jurul lui 1900 și datorat lui Alfred North Whitehead. Până în 1910, acesta a avut strânse legături cu Trinity College, unde a lucrat cu Bertrand Russell la elaborarea *Principiei Mathematica*. (În capitolul următor, vom încerca să analizăm mai în detaliu concepția lui Whitehead și importanța acesteia în contextul dezbaterilor ce fac obiectul cercetării noastre.)

(II)

Însă conceptul de metafizică utilizat de Collingwood nu se identifică cu cel al lui Alexander ori Whitehead. Deosebirea cea mai importantă este determinată de deosebirea formației fiecăruia. Collingwood a studiat în primul rând istoria și arheologia, fiind totodată extrem de familiarizat cu literatura. Drept consecință, el a început elaborarea conceptul său de metafizică mai curând de la reflecții asupra istoriei și artei decât de la reflecții asupra științei — chiar dacă considerațiile sale asupra presupozițiilor cercetării științifice ocupă un loc important în concepția sa asupra metafizicii. Alexander și Whitehead aveau o pregătire științifică, logică și matematică și și-au început elaborarea concepțiilor lor privitoare la metafizică de la aceste perspective particulare.

În plus, Collingwood a trebuit să înfrunte ostilitatea unui Oxford aproape eminamente neopozitivist. După aspra critică întreprinsă de Gilbert Ryle în revista *Mind* analizei făcute de Collingwood argumentului ontologic în cartea sa *An Essay on Philosophical Method*[1], un schimb de scrisori polemice între cei doi autori stă mărturie a incompatibilității dintre pozițiile lor privitoare la cercetarea filosofică.

În 1935 apărea revoluționara lucrare a lui Ayer *Language, Truth and Logic*, în care posibilitatea unui proiect metafizic era denunțată ca lipsită de consistență. Drept consecință, ultimele lucrări ale lui Collingwood vor fi scrise, printre altele, și ca reacții la atacurile neopozitiviste întreprinse de Ayer asupra metafizicii.

Deși, o dată cu trecerea anilor, ecoul gloriei neopozitivismului s-a estompat mult, importanța influenței gândirii lui Wittgenstein și Whitehead asupra filosofiei prezentului nu s-a diminuat. În cea de-a doua jumătate a secolului nostru ambii autori au constituit sursele de inspirație a două curente filosofice situate, cel puțin la prima vedere, pe poziții divergente. Primul își găsește expresia în noțiunea post-modernă a separației dintre raționalitate și sens (mai precis atribuirea de sens), legată de o sensibilitate acută pri-

[1] G. Ryle, „Mr. Collingwood and the Ontological Argument", *Mind*, 1935, pp. 137-151.

vind *limitele raționalității* (influența lui Wittgenstein) în vreme ce al doilea este reprezentat de încercarea de a construi o nouă perspectivă asupra unității conceptualizată în cadrul unui nou sistem metafizic plecând de la o puternică încredere în *posibilitățile raționalității* (influența lui Whitehead).

În ceea ce-l privește pe Collingwood, el se plasează între cele două curente de gândire. Spre deosebire de Whitehead, el a fost nevoit să înfrunte în permanență argumentele celor care urmăreau să demoleze ideea de metafizică, devenind totodată extrem de sensibil la ideea limitelor raționalității umane. Spre deosebire de Wittgenstein, a continuat să creadă nu doar în posibilitatea, dar și în necesitatea unui proiect metafizic. Prin urmare, dilema cu care s-a confruntat Collingwood ar putea fi formulată după cum urmează: Cum putem demonstra posibilitatea metafizicii ținând cont de criticile care urmăreau subminarea acestui proiect? Cum putem legitima încrederea în raționalitate acceptându-i totodată limitările? Părerea noastră este că tocmai rezultatele efortului de a înfrunta această provocare constituie contribuția cea mai importantă a lui Collingwood la dezvoltarea metafizicii în varianta ei reformată, aptă de a concilia esențialismul cu istorismul și spiritul analitic cu perspectiva speculativă.

2. *Istoria și justificarea ei transcendental-epistemologică*

Proiectul unei metafizici apte să reziste criticilor venite din partea filosofiei analitice a fost anunțat de către filosoful englez în lucrarea sa *An Autobiography* (1939) și finalizat (nu în totalitate satisfăcător, ce-i drept) în *An Essay on Metaphysics* (1940). Modalitățile în care a realizat acest proiect, mai exact descrierea de mai jos pe care o face metafizicii în *An Autobiography*) ridica probleme serioase încă de la început: „În primul rând, metafizica — în ciuda faptului că oamenii folosesc cuvântul de parcă ar vorbi despre «parafizică» — nu reprezintă o încercare facilă de a cunoaște ceea ce se află dincolo de limitele experienței, ci este în primul rând, indiferent de momentul istoric, o încercare de a descoperi ce cred oamenii acelui moment despre natura lumii în general, credințe care constituie presupozițiile întregii lor «fizici», altfel spus, ale in-

vestigării căreia îi supun orice detaliu. În al doilea rând, metafizica este încercarea de a descoperi presupozițiile corespunzătoare aparținând oamenilor din alte timpuri și urmărirea procesului istoric prin care o constelație de presupoziții s-a transformat în alta."[2]

În *An Essay on Metaphysics*, Collingwood va adăuga câteva noi caracteristici mai puțin obișnuite la descrierea de mai sus, precum „metafizică fără ontologie" și „metafizică ca disciplină istorică". De asemenea, în ceea ce privește statutul problemelor filosofice, el adoptă o poziție neobișnuită, spunând, printre altele: „M-am întrebat în trecut dacă e adevărat că problemele filosofiei, chiar și în cea mai largă accepțiune a termenului, sunt eterne... [și] dacă diferitele filosofii au reprezentat diferite încercări de a răspunde la una și aceeași întrebare... Curând am descoperit că nu este adevărat; aserțiunea aceasta n-a fost altceva decât o manifestare a unei îngustimi a perspectivei istorice indusă în eroare de similarități de suprafață, prin urmare, incapabilă de a mai sesiza deosebirile de adâncime."[3]

Aceste afirmații au stârnit un val de reacții de toate tipurile. Cercetători prestigioși ai operei lui Collingwood precum Knox, Tomlin și Donagan au vorbit, dezamăgiți, despre o „conversiune radicală" a gândirii sale care a ajuns astfel să se înscrie pe traiectoria unei versiuni proprii a relativismului.[4] Lucrarea care i-a dezamăgit cel mai mult pe acești exegeți a fost tocmai *An Essay on Metaphysics*, cartea care l-a făcut cunoscut pe filosoful englez în cercuri mult mai largi de-a lungul deceniului următor. Drept urmare, Collingwood a început să fie prețuit drept unul dintre primii autori care au contextualizat faptele particulare ale unui sistem de gândire dat,

---

2 R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 66.

3 Idem, *An Essay on Metaphysics* Oxford, Clarendon Press, 1940, p. 72.

4 T. M. Knox, „Introductory Study" la lucrarea postumă a lui Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1946, pp. vii-xxiii; E.W.F. Tomlin, *R.G. Collingwood*, London, Longmans, Green & Co. 1953, pp. 34-5; A. Donagan, *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1962, pp. 251-284.

precedând în această privinţă gânditori precum Kuhn, Foucault, Heidegger ori Wittgenstein.[5]

Însă indiferent de caracterul evaluărilor lor, aproape toţi comentatorii au fost de acord că noul concept de metafizică propus de Collingwood nu are nimic în comun cu conceptul tradiţional de metafizică.[6]

Principalele obiecţii aduse acestei inovaţii au fost în număr de trei. Prima pornea de la afirmaţia gânditorului englez potrivit căreia obiectul cercetării metafizice nu îl constituie realitatea, ci mai curând gândurile despre realitate. A doua obiecţie are ca punct de plecare aserţiunea lui Collingwood potrivit căreia valoarea de adevăr a presupoziţiilor formulate de către metafizicieni nu poate fi discutată, întrucât reprezintă o falsă problemă. În fine, cea de-a treia obiecţie majoră pleacă de la respingerea de către filosoful englez a caracterului etern al întrebărilor şi problemelor filosofice, deci şi al celor metafizice.

Părerea noastră este că aceste obiecţii sunt incorecte. Căci citatele invocate mai sus, de pildă, trebuie situate în contextul operei sale luată în ansamblu, inclusiv al manuscriselor nepublicate. În vederea acestui lucru, este necesară înfăptuirea unei reconstituiri a climatului filosofic al anilor «30. Doar dacă pornim de la aceste reconstrucţii ne este clar de ce, pe alocuri, atât în *Autobiografie* cât şi în *An Essay on Metaphysics* Collingwood utilizează o terminologie atât de derutantă. De asemenea, în această lumină devine limpede şi sensul proiectatei sale „metafizici reformate", privită ca un studiu isto-

---

5 Cf. S. Toulmin, *Human Understanding. The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton, Princeton University Press, 1972, pp. 98-110; J.A. Martin, jr., „Collingwood and Wittgenstein on the Task of Philsophy", *Philosophy Today*, 1981, pp. 12-23.

6 Cf. S. Toulmin, „Conceptual Change and the Problem of Relativity", în M. Krausz (coord.), *Critical Essays on the Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 208; A.R. White, *Methods of Metaphysics*, London, Croom Helm, 1987, p. 141; T. Modood, „The Later Collingwood's Alleged Historicism and Relativism", *Journal of the History of Philosophy*, 1989, p. 117; R. Ghandi, „Whitehead on the Distrust of Speculative Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, 1972, pp. 398-400; W.H. Walsh, „Collingwood and Metaphysical Neutralism", în M. Krausz (coord.) *op. cit.*, p. 149.

ric al presupozițiilor absolute — despre realitate — aflate în schimbare.

La început (în 1916, în cartea sa *Religion and Philosophy* și manuscrisul nepublicat „Lectures on the Philosophy of Religious Evolution", precum și în articolul „The Devil") Collingwood a optat pentru un concept de metafizică bazat pe o epistemologie realistă — în sens naiv, bazată pe o separație netă între obiectul și subiectul cunoașterii —, însă curând, respectiv încă în 1919][7], el a respins explicit această poziție teoretică, considerând că un studiu al fundamentelor existenței nelegat de gândire este imposibil. Pentru el a fost deja limpede că granițele gândirii noastre sunt granițele lumii noastre. O dată cu respingerea acestui realism teoretic, el a respins și logica propozițională. Drept alternativă, în manuscrisul său nepublicat *Truth and Contradiction* (1917) a elaborat o „Logică a întrebărilor și răspunsurilor" în cadrul căreia „nu propoziții separate, ci mai curând complexe de întrebări și răspunsuri reprezintă «*locus*-ul» adevărului".[8] Printre implicațiile acestei logici se situează și faptul că cunoașterea nu poate duce la înțelegerea directă a lucrurilor, ci trebuie privită ca o activitate în cadrul căreia întrebările și răspunsurile sunt indisolubil legate. Sensul și adevărul unei propoziții poate, prin urmare, fi descoperit doar dacă se pleacă de la întrebarea căreia respectiva propoziție îi este destinată drept răspuns. Numai în contextul acestei logici a întrebărilor-și-răspunsurilor putem înțelege conceptele collingwoodiene de metafizică și istorie și profunda legătură dintre ele.

Conceptul de istorie promovat de Collingwood poate fi caracterizat cu ajutorul a două propoziții: 1) Întreaga istorie este reprezentată de istoria gândurilor și (2) Istoria gândurilor, prin urmare, întreaga istorie, constă în re-constituirea gândurilor din trecut în mintea istoricului.[9] Prin această definiție filosoful englez nu intenționează să ofere o descriere metodologică ori o descriere de conținut, ci se află în căutarea

---

[7] Collingwood, „Reflections on Realism", discutat de J. Connelly în „Prefață la ediția în limba română a *Autobiografiei* lui R.G. Collingwood", p. 25.

[8] R.G. Collingwood, „Truth and Contradiction" (1917), manuscris nepublicat, secț. II.

[9] Idem, *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 213-215.

unei justificări *transcendental-epistemologice*. Problema cu care se confruntă istoricul filosof este următoarea: nu există cale directă de acces la obiectul studiat de către istoric, întrucât evenimentele din trecut nu mai sunt direct accesibile. Atunci, cum poate fi investigat trecutul?

Pentru a răspunde la această întrebare, Collingwood introduce termenul de *idealitate* (*ideality*). În idealitatea sa, trecutul constituie o parte a realității prezente. De asemenea, filosoful distinge cu claritate între „lucru" și „eveniment". Un lucru poate fi atât o realitate *topică* aparținând prezentului, cât și o realitate ideală (un gândit situat la nivelul unei amintiri). Ne stă în putință să re-observăm un obiect de care ne aducem aminte, în vreme ce un eveniment nu poate fi supus unei asemenea operații întrucât, o dată petrecut, el mai poate ființa doar ca o idee în mințile noastre (așadar, la modul ideal), fără ca percepția sau observația lui directă să mai fie posibilă. Prin urmare, evenimentele din trecut pot fi aduse în prezent numai prin re-constituirea lor la nivelul minții istoricului. În acest proces, ține să sublinieze în repetate rânduri Collingwood, evenimentul ca atare nu devine eveniment prezent (el „s-a dus" pentru totdeauna), ci poate funcționa doar ca un obiect în cadrul acțiunii prezente a gândirii.

Rezultatul logic al acestui argument este faptul că întreaga istorie se identifică cu istoria gândirii. Cât privește termenul „gândire", acesta are un dublu înțeles: pe de o parte, el poate desemna fluxul individual, determinat temporal, al conștiinței în cadrul căreia „survine" un gând dat, iar pe de altă parte vizează structura logică a acestuia. Atunci când Collingwood afirmă că istoricul trebuie să re-gândească aceleași gânduri pe care le-au gândit actorii istorici pe care-i cercetează, el se referă, credem, exclusiv la structura logică a gândurilor respective. Lucrurile stau astfel deoarece contextul, pornind de la care istoricul re-gândește această structură logică identică, este complet diferit de contextul în care ele au fost formulate inițial; istoricul trăiește într-un prezent complet diferit iar gândurile lui includ mult mai multe elemente decât gândurile personajului istoric pe care îl re-gândește. Mai mult, problemele cu care s-a confruntat personajul istoric nu fac parte din realitatea prezentă a istoricului; gândurile re-gândite ale personajului sunt „încapsulate" în gândirea prezentă a istoricului, dacă e să folosim o expresie a filosofului englez.

Este limpede că acest concept de istorie reprezintă o parte integrantă a logicii întrebărilor-și-răspunsurilor. Sensul și adevărul unei propoziții cu caracter istoric poate fi, prin urmare, determinat doar în raport cu întrebarea la care propoziția respectivă a fost oferită drept răspuns. Dat fiind că putem obține doar răspunsuri la întrebări puse direct și cu un scop anume, există un număr infinit de evenimente din trecut pe care nu vom fi niciodată în măsură să le descoperim, întrucât nu putem pune întrebări cu sens referitoare la ele. Rezultatul este că istoricul trebuie să-și limiteze țelurile; doar acele probleme cărora li se poate indica o metodă de rezolvare pot fi realmente abordate. Cu alte cuvinte, întrebările de sorginte istorică sunt utile numai dacă se află în legătură cu o posibilă evidență.

Evidența utilizată de științele istorice are, după cum se știe, un caracter specific. Istoricul studiază evenimente care, în principiu, nu (mai) sunt accesibile observației. El investighează respectivele evenimente cu ajutorul unui anumit tip de inferență derivată din datele accesibile observației. Acestea sunt datele pe care el le consideră drept propria sa evidență. Precizarea informației ce poate fi derivată din cutare sau cutare date ale observației depinde de întrebarea de la care pornește istoricul. Însă este clar că evidența trebuie să constituie o parte a realității observabile prezente și că bagajul de cunoaștere propriu istoriei poate fi sporit doar prin explorarea materialului accesibil simțurilor.

În lumina analizei noastre de mai sus este limpede la ce se referă Collingwood atunci când caracterizează istoria drept istorie a gândurilor: este o știință ce investighează evenimente, *matters of fact*, „distincte în raport cu percepția" dar din care derivă investigarea acestor evenimente prin intermediul „gândirii" bazată pe date accesibile observației noastre și pe care istoricul le denumește „evidența" referitoare la evenimentele de care este interesat.

3. *Metafizica și justificarea ei transcendental-epistemologică*

Analog celor întreprinse în *The Idea of History* cu privire la istorie, Collingwood a intenționat să ofere o justificare transcendental-epistemologică metafizicii. Căci nici metafizicianului obiectul cunoașterii sale nu-i este direct accesibil

(la nivelul simţurilor). Collingwood este extrem de sensibil la ceea ce Heiddeger a numit „Diferenţa Ontologică", potrivit căreia obiectul metafizicii, Fiinţa, nu poate fi niciodată identificat cu o „fiinţă" ori cu o „entitate" anume. Fiinţa este, prin urmare, diferită în raport cu „fiinţele" prezente în lume; cu alte cuvinte, nu este direct accesibilă (prin intermediul simţurilor). Drept urmare, sarcina metafizicianului este aceea de explora gândirea umană cu scopul de a-i identifica obiectul.

Conceptul collingwoodian de metafizică aparţine aceluiaşi context al logicii întrebărilor-şi-răspunsurilor: la fel ca şi în cercetarea istorică, formularea întrebărilor adecvate este de cea mai mare importanţă. Însă metafizicianul nu se opreşte aici, întrucât fiecare întrebare se află în legătură cu şi este logic dependentă de o anumită presupoziţie. Presupoziţia, la rândul ei, poate fi privită ca un răspuns la o altă întrebare. Preocuparea specifică a metafizicianului o reprezintă, scrie Collingwood, cercetarea relaţiei dintre presupoziţie, întrebare şi răspuns. Lucrând astfel el va ajunge în final la „presupoziţii absolute"; acestea funcţionează ca presupoziţii pentru toate întrebările, se leagă de toate întrebările, fără a reprezenta un răspuns la vreo întrebare.

Aceste presupoziţii absolute funcţionează totodată ca evidenţă în cercetarea metafizică. În legătură cu acest aspect asemănările cu ştiinţa istorică sunt clare. Dat fiind că obiectul ambelor discipline nu este accesibil simţurilor, avem de-a face în ambele cazuri cu o penurie a evidenţei. Însă, în funcţie de modul în care procedează fiecare dintre cele două discipline, „evidenţa" pe care o selectează fiecare este diferită. În vreme ce istoricul identifică date şi evenimente aparţinând unei realităţi trecute, metafizicianul încearcă să înţeleagă esenţa realităţii. De aceea, cel din urmă nu se va limita la o cercetare istorică a relaţiilor dintre întrebări şi răspunsuri, ci va investiga relaţiile logice dintre aceste întrebări şi presupoziţiile care le subîntind. Presupoziţiile ultime sau absolute pe care le descoperă reprezintă unicul acces real la obiectul metafizicianului. În vreme ce pentru istoric trecutul poate fi reconstruit numai ca un produs al gândurilor prezente, metafizicianul poate conceptualiza chestiunea fiinţei prin intermediul regândirii presupoziţiilor absolute.

Afirmațiile de mai sus pot constitui începutul unei explicații a primului aspect sub care conceptul de metafizică propus de Collingwood se deosebește de descrierea tradițională a metafizicii. La prima vedere, filosoful englez pare să sugereze că metafizicianul n-ar trebui să investigheze realitatea însăși, ci doar gândirea despre realitate. Pe baza analogiei deja schițate dintre conceptul său de istorie și cel de metafizică (care ambele își au originea în logica întrebărilor-și-răspunsurilor) putem trage concluzia că opoziția sau contradicția dintre realitate și gândire trebuia depășită. Cele două descrieri ale metafizicii se exclud reciproc dacă sunt privite din punctul de vedere al epistemologiei realiste (naive); într-adevăr, atunci când ființa sau existența este în totalitate separată de gândirea care se apleacă asupra ei, avem de-a face cu două obiecte separate de studiu. Convingerea lui Collingwood este că ființa nu poate fi niciodată studiată separat în raport cu gândirea. Atunci când metafizicianul identifică presupozițiile absolute ale gândirii umane el explică totodată și modul în care ființa sau realitatea se înfățișează umanității ca întreg. Încă în 1924 filosoful englez afirma explicit: „Privită din punct de vedere filosofic, psihologia abstractă e tot atât de nefructuoasă ca și ontologia abstractă, care doar pretinde a studia realitatea obiectivă, independent de influența minții [*mind*]."[10]

Ulterior, când va sublinia în mod răspicat, în *An Essay on Metaphysics*, imposibilitatea ontologiei, Collingwood nu dorea să spună prin aceasta că metafizicianul nu poate face enunțuri privitoare la realitate, ci doar că acesta poate pune întrebarea referitoare la sensul „ființei" numai prin re-gândirea presupozițiilor absolute, a căror schimbare are un caracter istoric. În sprijinul acestei interpretări pe care o propunem aici invocăm și două manuscrise nepublicate ale filosofului englez, „Method and Metaphysics" (1935) și „The Nature of Metaphysical Study" (1934), din care citățm: „Ceea ce numim metafizică poate fi descris ca o încercare de a descoperi cât mai mult cu putință despre natura generală a realității"[11]; „Am încercat să descriem cercetarea metafizică ca pe o cerce-

---

10 Idem, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1924, p. 248.

11 Idem, „Method and Metaphysics" (1935), manuscris nepublicat, p. 1.

tare ce s-a preocupat întotdeauna de aceleași probleme: ființă, neant, devenire, precum și altele care rezultă în mod necesar din aceasta."[12]

În legătură cu cea de-a doua obiecție adusă proiectului de reformare a metafizicii propus de Collingwood — și anume că presupozițiile absolute nu mai sunt privite (în *An Autobiography* și în *An Essay on Metaphysics*) nici ca adevărate, nici ca false — o schimbare radicală în atitudinea sa față de această chestiune pare a fi unica explicație. Însă care este cauza unei atari schimbări? Căci până la data la care redacta „The Nature of the Metaphysical Study" (1934) el afirmase explicit că sarcina metafizicianului constă în căutarea adevărului presupozițiilor absolute, dat fiind că științele nu sunt în măsură să dovedească adevărul propriilor presupoziții.[13] În același text, Collingwood arată — folosind drept exemplu raportul dintre știință și metafizică în secolul al XVII-lea — că „atunci când știința a fost socotită adevărata cunoaștere a lumii, asumpțiile (*assumptions*) ei nu puteau fi concepute ca neadevărate. Însă era limpede că fizica nu-și putea dovedi adevărul; ea nu putea decât să-și testeze metodele. Căutarea adevărului ei cădea în sarcina metafizicii."[14] Refuzul atribuirii de valori de adevăr presupozițiilor absolute în cărțile de la sfârșitul anilor «30 menționate mai sus (*Autobiografie* și *Încercare de Metafizică*) reprezintă, prin urmare, un element nou în gândirea filosofului englez.

Drept explicație a acestei schimbări aparent radicale în gândirea lui Collingwood despre metafizică, propunem să ne raportăm la debutul revoluționar al lui Alfred J. Ayer din 1936 cu *Language, Truth and Logic*. Ayer împarte propozițiile utile în două categorii: doar enunțurile empiric verificabile și cele analitice sunt utile și au o valoare de adevăr. În ceea ce privește celelalte tipuri de propoziții — deci și cele metafizice — ele sunt numite de către Ayer pseudopropoziții reprezentând, prin urmare, enunțuri lipsite de utilitate. Din acest punct de vedere, metafizica trebuie privită ca o întreprindere non-științifică având drept obiect o realitate vagă presupusă

---

12 Idem, „The Nature of Metaphysical Study", manuscris nepublicat (1934), p. 1.

13 *Ibid.*, pp. 14-18.

14 *Ibid.*, p. 18.

de către metafizician ca existând dincolo de realitatea perceptibilă.[15]

După părerea lui Collingwood, prin Ayer neopozitivismul devenea strâns legat de logica propozițională, bazată pe o epistemologie realistă.[16] Pentru cel dintâi nu era de loc surprinzător că într-o asemenea filosofie nu este loc pentru metafizică. Epistemologia realistă pleacă de la ideea că realitatea este *direct* cognoscibilă prin compararea conceptului și propozițiilor cu realitatea în cauză. În cadrul unei asemenea teorii există loc doar pentru propozițiile verificabile iar existența presupozițiilor absolute trebuie respinsă. Întrucât neopozitivismul nu poate recunoaște existența presupozițiilor absolute, el trebuie să utilizeze un fals concept de metafizică: propozițiile metafizice, care sunt expresii ale presupozițiilor absolute, sunt reduse la propoziții al căror adevăr sau falsitate pot fi stabilite prin verificare empirică. În opinia lui Collingwood, un asemenea concept de metafizică nu are nimic de-a face cu esența reală a metafizicii.

Pericolul inerent neopozitivismului nu este doar acela că metafizica e stigmatizată ca non-cognitivă și, prin urmare, ca lipsită de sens, dar și faptul că o gândire rudimentară și confuză este propagată sub numele de știință riguroasă. Căci doar prin identificarea presupozițiilor absolute ce subîntind propozițiile sensul acestora din urmă poate fi explicat într-o manieră responsabilă din punct de vedere logic. Prin nerecunoașterea funcțiilor presupozițiilor absolute și prin recunoașterea logicii propoziționale și nu a logicii întrebării-și-răspunsurilor drept unica logică validă, valoarea științifică a analizelor neopozitiviste este compromisă. Dar, arată în continuare Collingwood, „exact prin deslușirea presupozițiilor absolute gândirea științifică se deosebește de gândirea non-științifică; orice atac asupra punctului de plecare — și anume a faptului că gândirea are presupoziții — reprezintă un atac direct asupra științei însăși și include o încercare, conștientă sau inconștientă, de a reduce orice formă de gândire la nivelul ei cel mai confuz și mai neștiințific".[17] Dacă neopozitiviștii au încercat să înfățișeze factorul cognitiv într-o lumină eminamen-

---

[15] Cf. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth, Penguin, 1974, pp. 45-61.

[16] Collingwood, *An Autobiography*, p. 52.

[17] Idem, *An Essay on Metaphysics*, p. 171.

te favorabilă, atunci ei au eşuat în bună măsură. „În ce mă priveşte", continuă Collingwood, „am sugerat deja că un atac mai mult sau mai puţin orchestrat împotriva raţiunii însăşi este o caracteristică a lumii prezente. E posibil ca «pozitiviştii logici» să nu dorească cu adevărat să participe la acest proces, dar ei şi-au provocat o mulţime de necazuri datorită manevrelor lor prin care s-au pus într-o poziţie de pe care, intenţionat sau nu, ei luptă alături de atacatori."[18]

Pentru Collingwood enunţurile metafizice nu sunt nici empiric verificabile şi nu reprezintă nici propoziţii tautologice. Însă în cadrul logicii întrebărilor-şi-răspunsurilor nu există numai aceste două tipuri de propoziţii din sfera enunţurilor cognitive. Atât enunţurile empiric verificabile cât şi cele tautologice reprezintă răspunsuri la întrebările sau presupoziţiile subiacente. Acestea, la rândul lor, sunt răspunsuri la alte întrebări; în fine, ultima întrebare funcţionează ca o presupoziţie absolută şi este conceptualizată de către metafizician. Cu alte cuvinte, fiind expresiile presupoziţiilor absolute, „propoziţiile" metafizice nu se manifestă la nivelul propoziţiilor empiric verificabile sau al celor tautologice, ci la nivelul subiacent acestor propoziţii. Întrucât ignoră această diferenţiere de niveluri, rezultă — potrivit lui Collingwood — că Ayer nu a înţeles în ce constă metafizica.

4. Metafizica — ştiinţa presupoziţiilor absolute

Acum, problema la care vom încerca să răspundem în contextul discuţiei noastre este următoarea: Cum pot fi „propoziţiile" metafizice cognitive dacă ele nu sunt nici adevărate, nici false? Când Collingwood afirma că „propoziţiile" metafizice au fost lăsate pe dinafară în ceea ce priveşte chestiunea adevărului, el a dorit să-i răspundă lui Ayer, utilizând, deliberat, conceptul acestuia de adevăr. Ayer a demonstrat *imposibilitatea* metafizicii arătând că propoziţiile metafizice nu sunt nici verificabile din punct de vedere empiric, nici analitice. Replica lui Collingwood o reprezintă o justificare transcendental-epistemologică a metafizicii; în special potrivit lucrării *An Essay on Metaphysics*, metafizica, studiul fiinţei, este posibilă numai ca o descriere a presupoziţiilor absolute, care

[18] *Ibid.*

se schimbă în mod istoric. Prin urmare, „propozițiile" metafizice, ca expresii ale presupozițiilor absolute, nu sunt niciodată răspunsuri la întrebări, ci funcționează ca puncte de plecare din care se dezvoltă anumite întrebări. Prin urmare, ele nu pot fi niciodată verificate empiric iar metafizica nu poate niciodată căuta adevărul în același fel ca științele pozitive. Dacă noțiunea de adevăr este redusă — în maniera lui Ayer — la verificabilitate empirică sau la analiza logică a ideilor, atunci și numai atunci nu va putea fi atribuită nici o valoare enunțurilor metafizice.

Date fiind aceste elemente, în ce mod mai putem vorbi despre adevărul metafizic? Pentru a dezvolta acest subiect va trebui ca mai întâi să stabilim ce statut atribuie Collingwood întrebărilor filosofice: în ce măsură se poate susține cu argumente că există probleme filosofice eterne, admițând totodată că fiecare reflecție filosofică este situată într-un anumit context istoric?

Cu șase ani înainte de publicarea *Autobiografiei*, în care nega caracterul peren al chestiunilor filosofice, Collingwood oferea, în *An Essay on Philosophical Method* (1933), o descriere foarte diferită statutului întrebărilor filosofice: „[Î]ntreaga istorie a gândirii este istoria unei încercări continue de a rezolva o *problemă perenă* iar fiecare nouă fază atacă problema plecând de la realizările obținute anterior și prelucrează rezultatele acestei munci în forma unei interpretări unice a problemei."[19] Avem de-a face, cel puțin în aparență, cu o contradicție între cele două poziții ale filosofului englez. Cum poate fi ea explicată? Urmând direcția imprimată de primul discipol și analist al lui Collingwood, T.M. Knox, cercetători prestigioși precum Alan Donagan și E.E. Harris vorbesc despre o cotitură radicală în gândirea filosofului englez survenită după 1936, susținând că în vreme ce în *Essay on Philosophical Method* acesta apăra caracterul etern al întrebărilor filosofice și un concept clasic de metafizică, după 1936 el a luat calea relativismului istoric.[20] Însă în opoziție față de toate acestea se situează propriile considerații ale lui Collingwood, prezen-

---

[19] Idem, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford, Oxford University Press, 1933, p. 195.

[20] E.E. Harris, „Collingwood on Eternal Problems", *The Philosophical Quarterly*, 1951, pp. 228-241.

te în *Autobiografia* sa, în care *Essay on Philosophical Method* este descrisă drept cartea sa cea mai izbutită, excluzând ideea vreunei cotituri radicale petrecute în anii săi de pe urmă.[21]

Dacă se va baza doar pe lucrările publicate ale autorului, discuţia va rămâne într-un impas imposibil de depăşit. Însă de când un impresionant număr de manuscrise nepublicate (majoritatea depozitate la New Bodleian Library, Oxford, secţia de manuscrise occidentale) au devenit accesibile cercetătorilor (respectiv din 1978) un număr important de goluri pot fi umplute şi un tablou mult mai complet al evoluţiei gândirii lui Collingwood şi al rezonanţei curentelor filosofice ale epocii în cadrul acesteia poate fi oferit celor interesaţi. În ceea ce priveşte chestiunea statutului problemelor filosofice, două manuscrise se dovedesc cu precădere importante.

În primul rând avem în vedere textul „The Philosophy of the Christian Religion" redactat în 1920; în paginile acestuia autorul explică în aceleaşi cuvinte pe care le va folosi şi în *An Essay on Metaphysics* faptul că problemele filosofice nu sunt eterne: „Unii ar putea obiecta că n-am făcut altceva decât să resping filosofia şi în acelaşi timp să-i preţuiesc istoria. Însă nu aşa stau lucrurile. Argumentul meu era că filosofia, dacă se vrea cu adevărat fructuoasă, trebuie să-şi studieze propria istorie şi să înţeleagă evoluţia propriilor probleme înainte de a le putea soluţiona cu succes şi că probabil în aceeaşi modalitate ea le poate rezolva mai bine decât prin separarea lor de fondul lor istoric şi — într-un mod total injust şi descurajant — admite existenţa unor probleme perene, pe care toţi filosofii au încercat fără succes să le soluţioneze."[22] Însă, afirmă limpede filosoful englez, prin aceasta el nu sugerează că fiecare generaţie ar trebui să pună întrebări complet noi, total diferite de întrebările puse de generaţia anterioară. Ceea ce el vrea să spună este că întrebările filosofice specifice ale unei generaţii pot fi înţelese numai în urma unei analize istorice a existenţei lor: „Astăzi filosofia îşi are propriile ei probleme. Acestea au evoluat în cadrul procesului de gândire filosofică. Dacă înţelegi istoria problemei eşti în poziţia cea mai favorabilă oferirii unei soluţii la problema respectivă."[23] Douăzeci

[21] Collingwood, *An Autobiography*, p. 118.
[22] Idem, „The Philosophy of the Christian Religion", manuscris nepublicat (1920), p. 12.
[23] *Ibid.*

de ani mai târziu, în *An Essay on Metaphysics*, metafizicianului îi era atribuită o sarcină similară: „După ce metafizicianul a identificat diferite constelații de presupoziții absolute, el nu trebuie să studieze doar diferențele și similitudinile dintre ele, ci trebuie totodată să descopere circumstanțele și procesele în și prin care o constelație s-a transformat în alta."[24]

Collingwood a descris în modul cel mai explicit relația dintre etern și temporal în manuscrisul „The Nature of Metaphysical Study" (1934), primul său text în care metafizica este prezentată ca studiu al presupozițiilor absolute. Întâi, el subliniază caracterul etern al întrebărilor filosofice: „Am încercat să descriu cercetarea metafizică drept cercetare întotdeauna preocupată de aceleași probleme fundamentale: ființă, neant, devenire..." O asemenea descriere, continuă el, sugerează că pentru filosof/metafizician problema va rămâne mereu aceeași și nu va fi influențată de opera predecesorilor: „Această sugestie nu implică nici pe departe adevărul celor [principiilor] susținute. Fiecare știință își are propria sa dezvoltare istorică, deși problema fundamentală sau generală rămâne neschimbată. Forma particulară în care ea se prezintă se schimbă din timp în timp iar problema generală nu subzistă niciodată în forma sa pură sau abstractă, ci întotdeauna în forma concretă sau particulară determinată de stadiul prezent al cunoașterii, cu alte cuvinte, de dezvoltarea de până în prezent a gândirii. Aceasta este o regulă universală valabilă în cazul tuturor formelor gândirii umane și nu există nici un motiv pentru care metafizica să constituie o excepție. Într-adevăr, încercarea de a formula problemele fundamentale ale metafizicii pe care am întreprins-o reprezintă o tentativă care, în forma sa specifică, poate fi făcută doar în stadiul prezent al istoriei omenirii."[25]

În concluzie, încă o dată cu „The Philosophy of the Christian Religion" autorul punea problemele filosofice în context istoric. În ceea ce privește pasiunea cu care Collingwood pledează împotriva caracterului etern al acestora în paginile *Autobiografiei* și *Încercării de metafizică*, ea necesită o discuție specială, care trebuie de asemenea plasată, credem, în contextul climatului filosofic în care a lucrat Collingwood. După publicarea lucrării *An Essay on Philosophical Method*, el a devenit, treptat, din ce în ce mai izolat în peisajul „Oxbridge"-ului

---

24 Idem, *An Essay on Metaphysics*, p. 73.

25 Idem, „The Nature of Metaphysical Study", pp. 14-15.

anilor «30. După cum am mai menționat, în 1935 el a fost sever atacat de Gilbert Ryle în paginile revistei *Mind*.[26]

Un an mai târziu Ayer publica *Language, Truth and Logic*, lucrare devenită imediat celebră și în care este subminată legitimitatea oricărui proiect metafizic. Doar într-un asemenea context pot fi înțelese afirmațiile din lucrările de la sfârșitul carierei lui Collingwood la care ne-am referit și rolul acestuia și al celorlalți susținători britanici ai metafizicii (în diverse variante reformate, desigur) în apărarea acesteia în fața atacurilor filosofiei analitice. Ambele manuscrise de la jumătatea anilor «30 la care am făcut referire trebuie privite ca o replică la stilul dominant al acestei filosofii bazate, afirmă gânditorul nostru, pe o epistemologie realistă. Atunci când este aplicată problemei statutului etern al întrebărilor filosofice, o atare epistemologie implică o întrebare filosofică ce vizează inexorabil realitatea-în-sine, care funcționează drept criteriu de verificare al diferitelor răspunsuri la acea unică întrebare. Doar răspunsul „corect" contează, în vreme ce celelalte răspunsuri pot fi îndepărtate din istoria filosofiei. Pe de altă parte, Collingwood subliniază caracterul istoric al fiecărei întrebări sau probleme. Însă, prins în retorica polemicii acelor ani, și-a formulat punctul de vedere într-o manieră atât de nediferențiată încât, la prima vedere, el părea să promoveze o perspectivă „atomistă" asupra istoriei filosofiei.

5. Metafizica reformată, o disciplină istorică

În fapt, Collingwood urmărea să descrie relația dialectică dintre aspectele temporale și cele eterne ale oricărei reflecții filosofice. Punctul său de plecare a fost ideea că în istoria filosofiei aceleași întrebări fundamentale sunt conceptualizate mereu din presupoziții absolute care evoluează istoric. Exact din acest motiv istoria filosofiei este atât de importantă pentru filosofia propriu-zisă. De aceea metafizica, disciplina filosofică ce conceptualizează problema ființării, nu poate fi diferită de știința istorică.

---

[26] Cf. G. Ryle, „Mr. Collingwood and the Ontological Argument", publ. și în G. Ryle, *Collected Papers. Collected Essays*, vol. II, London, Hutchinson & Co, 1971, pp. 101-114.

Istoria metafizicii, sugerează Collingwood, constituie o dovadă a faptului că presupozițiile absolute ale gândirii se schimbă în timp. Ideile fundamentale despre realitate ale Antichității diferă de cele proprii Evului Mediu, iar acestea, la rândul lor, se deosebesc de cele ale secolului al XVII-lea, motiv pentru care metafizicianul ar trebui să procedeze întotdeauna istoric pe parcursul cercetării sale specifice. El nu trebuie să se limiteze la investigarea presupozițiilor absolute ale vremii sale, ci are nevoie să cerceteze și modalitățile în care aceste presupoziții își fac apariția din presupozițiile perioadelor anterioare. Datorită acestui aspect istoric, Collingwood vorbește despre o „reformă a metafizicii".[27] După părerea lui, metafizica a fost întotdeauna o știință istorică implicată în încercarea de a trasa presupozițiile absolute ale vremii sale (mai precis ale unui trecut foarte recent)[28] deși de regulă metafizicienii nu-și dau seama de acest lucru. Reforma metafizicii constă în procesul de dobândire a conștiinței acestui fapt, astfel încât obiectul metafizicii să nu fie doar descris mai clar, ci să poată fi și extins.

Câtă vreme metafizica n-a fost recunoscută ca un proiect istoric metafizicianul a studiat doar presupozițiile absolute ale vremii sale (mai precis ale perioadei imediat anterioare): „Dat fiind că metafizica nu a reușit niciodată să-și recunoască propriul caracter istoric, ea avut întotdeauna tendința de a-și limita atenția la presupozițiile absolute ale trecutului recent, inadecvat denumit «prezent». Astfel, Aristotel a descris presupozițiile absolute ale științei grecești din secolul al patrulea î.Hr., Toma [din Aquino] pe acelea ale științei europene din perioada înfloririi Evului Mediu, Spinoza pe cele ale științei europene a secolului al XVII-lea sau, mai precis, doar acele presupoziții absolute pe care le-a considerat utile metodei sale specifice."[29] În mod nejustificat, metafizicienii au considerat aceste presupoziții drept presupoziții absolute etern valide (Kant) ori drept caracteristici fundamentale ale realității luate în sine (metafizica clasică).

Ideea că metafizica este întotdeauna un studiu istoric duce la înlăturarea ambelor opinii incorecte de mai sus. Pe de o parte, metafizicianul știe acum că investigația sa nu privește

---

[27] Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, p. 59.
[28] Cf. *ibid.*, p. 70.
[29] *Ibid.*, pp. 70-71.

niciodată caracteristicile fundamentale eterne ale „ființei", ci presupozițiile care contează ca absolute de-a lungul unei anumite perioade de timp; pe de altă parte, el poate extinde cât dorește domeniul presupozițiilor absolute pe care vrea să le studieze, trasând dinamica internă a procesului schimbării presupozițiilor absolute. Pornind de la aceasta, Collingwood ajunge la faimoasa sa descriere a metafizicii, pe care o citățm din nou: „Metafizica este, înainte de toate, o încercare de a descoperi ideile pe care le-au avut la vremea lor oamenii despre natura generală a lumii lor; aceste perspective asupra lumii funcționează ca presupoziții ale «fizicii», respectiv ale cercetării proprie domeniilor specifice ale acesteia. Mai mult, ea este o încercare de a descoperi presupozițiile altor culturi și ale altor vremuri și de a trasa procesul prin care o constelație de presupoziții este înlocuită de către alta".[30]

6. Collingwood, Wittgenstein, Rorty și Taylor despre obiectul filosofiei (metafizicii)

Collingwood nu este singurul filosof din secolul XX care indică presupozițiile fundamentale drept obiect al cercetării filosofice. Realismul naiv a fost înlocuit de convingerea că fiecare mențiune referitoare la realitate este situată într-un context specific. În scrierile târzii ale lui Wittgenstein, de pildă, fiecare modalitate de a vorbi și de a gândi se constituie în interiorul unui cadru referențial pe care filosoful austriac îl numește „joc de limbaj". Chiar și din punct de vedere terminologic similitudinile dintre Collingwood și Wittgenstein sunt izbitoare. Referitor la acest aspect, credem că o comparație între câteva considerații ale celor doi este sugestivă: „Putem face o distincție între ipoteze bazate pe termenii «adevărat/neadevărat» și reguli gramaticale bazate pe termenii «practic/nepractic». Când vorbim despre propoziții, noi nu folosim [calificativele] «practic/nepractic». Aceste cuvinte caracterizează reguli. Iar o regulă nu este nici adevărată, nici neadevărată."[31] „...[P]erspectiva asupra lumii pe baza căreia

---

[30] Idem, *An Autobiography*, p. 66.

[31] L. Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures 1932-1935*, (ed. A. Ambrose) Oxford, Oxford University Press, p. 70.

istoria ar trebui investigată de către metafizician nu este un răspuns la întrebări, ci doar [cea dată de] presupozițiile dindărătul întrebărilor. De aceea, distincția «adevărat/neadevărat» nu se aplică aici, ci doar distincția «presupus/nepresupus»".[32] Influențat de Wittgenstein, Richard Rorty conceptualizează în cadrul propriilor investigații presupozițiile inconștiente *(unconscious presuppositions)* care generează problemele filosofice, scriind, de pildă, că „o problemă «filosofică» este produsul acceptării inconștiente a asumpțiilor făcând parte dintr-un vocabular în care a fost descrisă problema — asumpții ce-ar trebui cercetate înainte de a lua în serios problema ca atare".[33] Desigur, nici Wittgenstein, nici Rorty nu-și denumesc cercetările „metafizică". Prin urmare, întrebarea pe care se cuvine să ne-o punem la modul explicit este următoarea: de ce-și numește Collingwood proiectul „metafizică"? Cu alte cuvinte, cum poate fi deosebit acest proiect de o istorie a ideilor, astfel încât să poată fi denumit „metafizică"?

Această întrebare poate fi concretizată cu ajutorul următoarelor două interogații: cum funcționează un proces istoric, în care o constelație de presupoziții absolute este înlocuită de către o alta? și ce statut trebuie acordat diferitelor constelații de presupoziții absolute care se schimbă istoric? Într-o notă de subsol, Collingwood oferă un răspuns destul de încifrat: „...[P]resupozițiile absolute ale unei anumite societăți aflată într-o anumită fază a istoriei ei formează o structură care este supusă unor «tensiuni» mai mari sau mai mici, tensiuni «canalizate» în diferite modalități, dar care nu sunt niciodată soluționate. Când acestea sunt prea mari, structura se va prăbuși și va fi înlocuită de o alta, care reprezintă o modificare a vechii structuri, în care tensiunea distructivă este înlăturată; această schimbare nu este concepută în mod conștient, ci este creată printr-un proces de gândire inconștientă."[34] Termenii „gândire inconștientă" și „tensiune" necesită explicitări.

„Gândirea inconștientă" nu are nimic în comun cu interpretarea psihanalitică a procesului gândirii, dar se înrudește foarte strâns cu ceea ce filosoful numește, începând cu *An Es-*

---

[32] Collingwood, *An Autobiography*, p. 67.

[33] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press, 1979, p. xiii.

[34] Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, p. 48n.

say on Philosophical Method, principiul socratic. În această lucrare autorul intenționează să demonstreze că raționalitatea în forma ei aplicată filosofiei este structurată diferit de cea din științele pozitive sau exacte, fără ca prin asta să-și piardă statutul cognitiv.[35] Urmând calea trasată de Socrate, filosoful/metafizicianul nu încearcă să descopere ceva despre a cărui existență nu știe nimic, ci încearcă să explice și să descrie mai bine ceva a cărui existență o cunoștea deja, „nu în sensul de a cunoaște mai mult, ci în acela de a cunoaște într-o modalitate diferită, superioară — real în loc de posibil, explicit în loc de implicit, ori în oricare alți termeni în care teoria cunoașterii obișnuiește să exprime diferența".[36] Prin urmare, „cunoașterea inconștientă" are sensul „cunoașterii implicite", o cunoaștere ce reclamă o expresie explicită.[37] Iar într-o scrisoare către J.A. Smith, Collingwood exprimă această idee încă și mai limpede: „Ceea ce urmează a fi cunoscut de către filosofie... este deja cunoscut, nu în general, ci în actualitatea sa concretă; și totuși, această cunoaștere este cumva deghizată, ascunsă, ori confuză... Sarcina gândirii în acest caz este aceea

---

35 Într-un comentariu la Kant, Collingwood face următoarea remarcă (pe care am mai citat-o o dată) privitoare la diferența între cunoașterea științifică și cea filosofică: „Kant n-a vrut niciodată să spună că lucrul în sine este incognoscibil în sensul în care criticii săi înțeleg această afirmație. Cuvintele *wissen*, *Wissenschaft* au la Kant același gen de semnificație specială sau restrânsă pe care cuvântul «știință» îl are în engleza modernă uzuală. Știința nu este una cu cunoașterea în general; ea este o formă specială de cunoaștere al cărei obiect specific îl constituie natura... Kant nu ne-a oferit o teorie a cunoașterii în sensul modern al cuvântului... iar când a afirmat că putem gândi lucrul în sine deși nu putem să-l cunoaștem, el a vrut să spună că noi [putem] deține o cunoaștere a acestuia, dar nu o cunoaștere științifică (*The Idea of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1945, p. 118). Cu peste două decenii mai devreme, în *Ruskin's Philosophy*, filosoful făcuse o afirmație asemănătoare: „Kant... pare să sugereze că... facultatea cognitivă [ce subîntinde știința] este incapabilă să atingă adevărul ultim" (*Ruskin's Philosophy*, Oxford, 1920, p. 22).

36 Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, p. 11.

37 Cf. G. Vanheeswijck, „The Function of «Unconscious Thought» in R.G. Collingwood's Philosophy", în D. Boucher (coord.), *Collingwood Studies*, vol. I, Swansea, Swansea University Press, 1994, pp. 108-123.

de a descâlci această cunoaștere din... aliajul său cu eroarea."[38]

Pe de altă parte, la fel ca în cazul tuturor celorlalte categorii de agenți cognitivi, ceea ce metafizicianul cunoaște este realitatea pe care o „experiază" implicit.[39] Însă metafizicianul trebuie să explice această „cunoaștere implicită" printr-o analiză logică a diverselor modalități (artă, religie, psihologie, cosmologie etc.) în care oamenii diferitelor epoci istorice au încercat experiența realității. Prin această analiză logico-istorică metafizicianul descoperă tensiunile dintre diferitele presupoziții absolute proprii acestor domenii ale experienței. Și tocmai aceste tensiuni funcționează ca un catalizator al schimbării și înlocuirii presupozițiilor absolute dominante.[40]

7. Metafizica — analiză și interpretare a fundamentelor gândirii istorice

Această explicație a evoluției presupozițiilor absolute are o dublă consecință. Întâi, afirmă Collingwood, este imposibil

---

38 Scrisoare către J.A. Smith (III, 20), 16 dec. 1933, arhivele Magdalen College, MS 1026, p. 3.

39 În ceea ce privește asemănările dintre tipul de cunoaștere profesat de metafizician și celelalte modalități cognitive, alte pasaje prezente în paginile altor două manuscrise nepublicate ale filosofului englez ni se par elocvente: „Nu există nici o deosebire fundamentală între speculațiile cele mai elaborate și mai tehnice ale așa-numiților metafizicieni și gândurile ce trec prin mintea celui mai grosolan dintre sălbatici" („The Principles of History", New Bodleian Library, Oxford, p. 1); „Omului pe care-l numim primitiv nu-i lipsește știința. El înțelege suficientă mecanică, chimie, biologie... astronomie ori medicină... Toate aceste științe el le-a studiat în singura modalitate în care poate fi studiată știința, adică prin mijloacele ipotezei și experimentului („Folk-Tales", 1936-37, New Bodleian Library, Oxford, f, p. 2).

40 După cum arată una din cei mai respectate personalități ale filosofiei critice a istoriei din vremea noastră, William Dray, „intenția lui Collingwood a fost aceea de propune un criteriu de inteligibilitate care să nu se aplice doar acțiunilor în totalitate raționale" (W.H. Dray, *La philosophie de l»histoire*, Ottawa, Editions de l»Université d»Ottawa, 1981, p. 23).

ca trecerea de la o constelație de presupoziții absolute la alta să se producă în mod arbitrar și ca ea să scape în totalitate înțelegerii raționale. Dimpotrivă, tocmai datorită unei incompatibilități raționale dintre diferite presupoziții absolute se produce o „tensiune" care declanșează procesul de schimbare și înnoire. Deoarece diversele domenii ale experienței descriu adesea realitatea într-o manieră contradictorie, între constelațiile dominante de presupoziții absolute se va dezvolta o tensiune care va afecta într-un fel sau altul relațiile din interiorul constelației putând, astfel, conduce la apariția unei constelații complet noi.

Pe de altă parte, acest tip de explicație implică respingerea posibilității unei *tabula rasa* filosofice (în genul celor sugerate de Descartes ori Husserl). Ideea că un tratament rațional al problemelor filosofice ar face posibil un nou început reprezintă întotdeauna o greșeală. Singurul lucru pe care metafizicianul îl poate face este să-și reia cercetarea din punctul în care el sau alții au lăsat-o; el nu poate face altceva decât să analizeze ideile și experiențele pe care le are la dispoziție și modul în care acestea s-au dezvoltat din ideile care le-au precedat. Drept urmare, sarcina metafizicianului nu constă în elaborarea de reflecții despre noi sisteme ce conceptualizează modul în care ar trebui să fie exprimată realitatea în viitor, ci mai curând să se întoarcă — într-un proces critic, reflexiv — la concluzii raționale determinate istoric.

După cum citim și în importantul său manuscris nepublicat „The Function of Metaphysics in Civilization" (1936-37), pentru Collingwood sarcina metafizicii reformate constă în „descoperirea" sau „detectarea presupozițiilor absolute din cadrul sistemului de gândire pe care îl analizează metafizicianul".[41] Un element ce o deosebește de istorie este faptul că nu are un caracter implicativ, căci „relațiile implicative nu țin de esența unui sistem; ele țin doar de esența unui sistem deductiv, iar metafizica nu este și nu poate fi un sistem deductiv. Esența unui sistem deductiv constă în faptul că fiecare element al său se plasează, direct ori indirect, în postura de implicat ori de implicator în raport cu un altul. Esența unui sistem metafizic constă în aceea că fiecare element al său repre-

[41] Collingwood, „The Function of Metaphysics in Civilization", manuscris nepublicat (1937-38), p. 38.

zintă o presupoziție între alte presupoziții, toate presupuse de către gândirea pe care o analizează metafizicianul. *Prezența unui element dat* într-un sistem metafizic este o chestiune factuală, nu una logică."[42] Aceste considerații confirmă atât interpretarea propusă de Rex Martin, potrivit căreia cunoașterea inferențială istorică bazată pe întrebări și răspunsuri nu reprezintă o cheie către descifrarea aserțiunilor relativ obscure pe care le face Collingwood cu privire la metafizică[43], cât și cu cea a lui A. Donagan, potrivit căreia „este limpede că el n-a identificat... filosofia [sau metafizica] cu istoria... chiar dacă el le-a legat mult mai strâns... decât majoritatea contemporanilor săi".[44] Astfel, metafizica și istoria rămân distincte, căci unica modalitate în care seturile schimbătoare de presupoziții absolute sunt privite istoric este asertarea procesualității lor, a procesiunii prin care, inconștient, ele trec unele într-altele[45] exteriorizând continuitatea stagiilor consecutive prin intermediul „stocurilor împărtășite ale instanțierilor lor".[46]

Collingwood însuși a descris sarcina metafizicianului ca fiind „un soi de istorie" dat fiind că propozițiile pe care le formulează — propoziții metafizice ce pot fi adevărate sau false, în funcție de acuratețea sau inacuratețea cu care descriu presupozițiile absolute, care, luate în sine, nu au valoare de adevăr[47] — cu privire la presupozițiile absolute sunt propoziții istorice ce descriu ceea ce „facem" în gândirea „noastră" obișnuită; în consecință, metoda verificării lor este metoda istorică.[48] În pagina

---

42 *Ibid.*, p. 31.

43 Cf. R. Martin, „Collingwood's Claim that Metaphysics is a Historical Discipline", *The Monist*, 4/1989, pp. 490, 506.

44 A. Donagan, *op. cit.*, p. 9.

45 Martin, „Collingwood's Claim...", p. 494.

46 Cf. idem, „Collingwood's Doctrine of Absolute Presuppositions and the Possibility of Historical Knowledge", în Leon Pompa & W.H. Dray (coords.), *Substance and Form in History*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981, pp. 101 ssq.

47 Rex Martin exprimă această idee foarte clar: „Collingwood a identificat un anumit sens în care o presupoziție absolută poate fi adevărată/falsă. Putem să apreciem, mai mult sau mai puțin aproximativ, că el distinge între concepția noastră asupra unei trăsături generale a lumii și descrierea noastră a acestei concepții" (R. Martin, „Collingwood's Claim...", pp. 490-91).

48 Collingwood, „Function of Metaphysics in Civilization", p. 44.

precedentă a aceluiași text, autorul este și mai explicit: „Întrebarea dacă o propoziție P este asertată sau negată nu are nimic de-a face cu întrebarea dacă aceasta este sau nu este adevărată".[49] În consecință, este absurd a presupune că metafizicienii pot corecta erorile presupozițiilor noastre. Ei nu pot corecta decât erorile [afirmațiilor] privitoare la aceste presupoziții.[50]

(III)

Încercarea lui Kant de a fundamenta metafizica unei „ontologii a aparențelor" pe o unică și exclusivă subiectivitate transcendentală nu l-a convins pe Collingwood, căci acestuia din urmă nu i se pare cu putință a fundamenta o cunoaștere universal valabilă pe structura cognitivă a subiectului cunoașterii. Fiind unul dintre moștenitorii „revoluției copernicane" kantiene, filosoful englez știe că realismul nediferențiat, rudimentar, este de nesusținut. Însă, fiind conștient de limitele contextuale ale oricărei exprimări cu ajutorul limbajului, el a respins subiectivitatea transcendentală kantiană și a subliniat limitele raționalității umane. Drept urmare, întrebarea care se pune este dacă — plecând de la presupunerea existenței acelei subiectivități transcendentale — relativismul cognitiv va avea sau nu ultimul cuvânt și dacă validitatea eternă a problemelor filosofice va fi în consecință negată.

Astăzi multă lume răspunde afirmativ la această întrebare. Admițând determinarea istorică a tuturor reflecțiilor filosofice și caracterul nefondat al realismului naiv, căutarea unui adevăr independent în raport cu timpul istoric este sortită eșecului. Din această perspectivă, răspunsurile filosofilor care pretind a da soluții problemelor filosofice eterne nu par a fi altceva decât încercări apologetice de a perpetua un joc de limbaj contemporan lor, o practică socială ori o imagine de sine a momentului. Căci fiecare problemă filosofică reprezintă produsul unor supoziții non-conștiente, care, la rândul lor, sunt supuse schimbărilor istorice. ###

---

[49] *Ibid.*, p. 43.
[50] *Ibid.*, p. 41.

Însă, deși admite premisele de mai sus, concluzia lui Collingwood este diferită; faptul că problemele filosofice sunt produse ale presupozițiilor schimbătoare în timp nu justifică în nici un fel ideea că ele apar și dispar haotic, la voia întâmplării. Potrivit filosofului englez, problemele filosofice au fost, sunt și vor fi întotdeauna aceleași, chiar dacă ele beneficiază de descrieri diferite, în funcție de diversele contexte istorice. Pentru el, întreaga istorie a gândirii reprezintă o încercare continuă de a răspunde la întrebările perene — o încercare ce va continua și în viitor — pe parcursul căreia în fiecare nouă fază respectivele probleme sunt abordate diferit, în funcție de caracteristicile atenției de care se bucură.

Din această perspectivă metafizica cognitivă rămâne de asemenea posibilă. Ca cercetare a presupozițiilor absolute supuse schimbării istorice, ea nu este — dacă o privim din punct de vedere logic — doar o întreprindere legitimă, ci și necesară. Adevăratul sens al propozițiilor funcționând ca răspunsuri date presupozițiilor poate fi identificat doar dacă este privit în strânsă legătură cu cunoașterea acestora. După filosoful englez, enunțurile metafizice nu funcționează niciodată ca propoziții verificabile ce reflectă în mod direct realitatea, însă aceasta nu înseamnă că presupozițiile absolute nu au nici o legătură cu realitatea. Dimpotrivă, evoluția istorică a presupozițiilor absolute poate fi explicată numai în urma confruntării cu realitatea. Doar atunci devine clar că în interiorul anumitor contexte istorice anumite seturi de presupoziții absolute nu mai pot fi susținute.

În acest context, ies în evidență anumite similitudini și deosebiri dintre Collingwood, pe de o parte, și Wittgenstein și Rorty, pe de alta. Cu toții neagă existența unei legături directe între gândire/cuvânt și realitate. Însă, spre deosebire de Wittgenstein și Rorty, Collingwood își denumește teoriile despre cadrul sau contextul gândirii umane „ontologice". Tocmai pentru că există o discrepanță între presupozițiile absolute ale diferitelor domenii ale experienței, omenirea încearcă să rezolve acest clivaj. Iar în cadrul acestui tip de încercări adevărul va funcționa în ultimă instanță drept criteriu: „Ceea ce poartă numele de metafizică poate fi descris ca o încercare de a descoperi cât mai mult cu putință despre despre natura generală a realității."[51]

---

51 Idem, „Method and Metaphysics", p. 1.

Această concepție asupra metafizicii poate fi comparată cu cea a filosofului canadian contemporan Charles Taylor. În prima parte a faimoasei sale cărți *Sources of the Self*, Taylor compară perspectiva naturalistă potrivit căreia contextele (*frameworks*) nu sunt necesare cu propriile sale idei privitoare la importanța contextelor imposibil de înlăturat din viețile noastre".[52] Taylor trece în revistă următoarele patru caracteristici ale contextelor folosind o terminologie care uneori e surprinzător de asemănătoare celei collingwoodiene: aceste contexte nu pot fi comparate între ele[53] fiindcă tocmai ele formează punctul de plecare transcendental al actului de luare a deciziilor; ele sunt punctul de plecare perfect al întrebărilor care ne determină existența (*the questions from which we live*)[54]; de regulă ele rămân implicite, însă pot fi explicate rațional; sunt supuse evoluției istorice.[55] Ceea ce Taylor numește „contexte" inevitabile (*inescapable frameworks*) prezintă similitudini izbitoare cu „presupozițiile" absolute collingwoodiene. Naturalismul împotriva căruia luptă Taylor prezintă aceleași caracteristici ca și neopozitivismul împotriva căruia s-a revoltat Collingwood. E drept, Taylor nu se referă nicăieri la filosoful englez, fiind foarte probabil ca opera metafizică a acestuia să nu-i fie cunoscută. Eseul lui, „Overcoming Epistemology" (*Philosophical Arguments*, pp. 1-19), debutează cu următoarele considerații: „Epistemologia [sau teoria cunoașterii], cândva mândria filosofiei moderne, pare a fi într-o totală lipsă de formă astăzi. Cu cincizeci de ani în urmă, când empirismul logic era în floare... părea că teoria sa a cunoașterii reprezenta miezul filosofiei. [...] Acest lucru era, bineînțeles, valabil doar în cazul lumii anglo-saxone. Pe continent reacția împotriva tradiției epistemologice era deja în plin avânt. În cadrul ei Heidegger și Merleau-Ponty au exercitat o influență enormă" (p. 1). Însă reacția n-a venit numai de pe continent, cum crede Taylor. „Acum cincizeci de ani Collingwood a ajuns cel

---

52 Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 3-25, 25-53.

53 *Ibid.*, p. 20.

54 *Ibid*, p. 25-32.

55 *Ibid.*; de asemenea, cf. Ch. Taylor, *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein* (în Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 69).

mai mare adversar al empirismului logic. Împotriva curentului dominant la acea vreme reprezentat de această filosofie, el și-a elaborat propriul concept de metafizică, în *An Essay on Metaphysics*."[56] În fapt, se pare că există mai multe similitudini între conceptul de filosofie propus de Taylor și conceptul collingwoodian de metafizică decât între filosoful canadian și Heidegger, Merleau-Ponty și Wittgenstein, care l-au inspirat pe cel dintâi, potrivit afirmațiilor explicite ale acestuia.

În ceea ce privește contextele amintite mai sus (*inescapable frameworks*), acestea au, crede Taylor, un statut ontologic.[57] La prima vedere, această idee pare să-l contrazică pe Collingwood, care respinge metafizica privită ca ontologie. Paradoxal însă, conceptul ontologic elaborat de Taylor contribuie la clarificarea conceptului collingwoodian de „metafizică fără ontologie". Potrivit filosofului canadian, structura realității nu poate fi niciodată studiată separat de impactul experienței umane. Acesta este motivul care îl determină să vorbească despre „ontologia umanului/morală". El utilizează, cel puțin o dată, chiar termenul de metafizică: „Am încercat să exprim acest lucru spunând că..., [asemenea] teologiei, metafizica se împletește strâns cu opiniile personale, și este mediată de sensibilitatea proprie [promotorilor ei]."[58] Interesant este că aproape exact ceea ce Taylor înțelege prin studiul filosofic al realității — indisolubil legat de „ontologia umană/morală" — este denumit de Collingwood „metafizică". Filosoful englez respinge orice ontologie care pretinde a studia realitatea separat de experiența umană. După cum contextele tayloriene au un statut ontologic, tot așa între presupozițiile absolute și realitate există, potrivit lui Collingwood, o indisolubilă legătură.

---

[56] Guido Vanheeswijck, „Metaphysics as a Historically Based Discipline", manuscris nepublicat (1997), arhivele Societății Collingwood, Swansea, secț. VII.

[57] Cf. Taylor, *Philosophical Arguments*, pp. 5-8, 9, 10, 41, 72.

[58] *Ibid.*, p. 491.

(IV)

8. Caracterul a priori al adevărului metafizic

Filosoful englez avertizează că dacă se întrerupe legătura dintre presupoziţii şi realitate, termenul „adevăr" şi-ar pierde valoarea cognitivă. Iar aceasta ar însemna dispariţia tuturor factorilor ce conferă valoare unei civilizaţii. Fiecare civilizaţie se sprijină pe credinţa că adevărul este scopul ultim şi că gândirea sistematică — atât în formele ei teoretice, cât şi în cele practice — trebuie socotită unul din lucrurile cele mai de preţ. Privită din perspectiva acestei credinţe în adevăr, religia însăşi este înţeleasă ca un serviciu adus adevărului, în care Dumnezeu este Adevărul însuşi iar credinciosul este un căutător al adevărului.[59] Aşezată în această lumină, filosofia însăşi se evidenţiază ca o cercetare ţintind către descoperirea criteriilor necesare distingerii adevărului de eroare.[60]

Collingwood este un apărător fervent al acestei credinţe, fiind convins că în cazul în care impactul adevărului şi îndemnul la gândire şi comportare metodică şi sistematică sunt discreditate, religia şi filosofia sunt automat reduse la manifestări „intuitive şi emoţionale", imune în faţa oricărei critici. Datorită faptului că socotea acest pericol iminent în vremea sa, filosoful englez a lansat o critică acerbă la adresa învăţaţilor generaţiei sale.[61]

În ceea ce priveşte căutarea adevărului, metafizicianul „reformist" a fost nevoit să devină *modest*. Căci el nu numai că ştie că adevărul nu poate fi descoperit la nivelul empiric verificabil al realităţii ori la cel al analizei conceptelor, ci, inspirat de experienţa sa istorică, a învăţat şi că adevărul nu poate fi niciodată cunoscut la modul complet şi peren. Dar ce poate spune despre adevărul existenţei metafizicianul „reformist" în calitatea lui de istoric al presupoziţiilor absolute afla-

---

59 Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, p. 133.

60 „Filosofia nu trebuie să fie în primul rând doar o reprezentare a naturii gândirii, acţiunii etc., ci şi a gândirii ştiinţifice şi a comportamentului ordonat, acordând o atenţie specială metodei şi problemei stabilirii normelor apte să separe adevărul de neadevăr" (*An Essay on Metaphysics*, p. 133).

61 *Ibid*, pp. 136-37.

te în schimbare? În două dintre manuscrisele sale — încă nepublicate — filosoful englez a descris relația dintre adevărul ființei și presupozițiile absolute ca descrieri ale prezenței ei determinate istoric. Adevărul apare în aceste texte ca o idee *a priori*. În continuare vom încerca să oferim o interpretarea acestor afirmații.

În manuscrisul său „Realism and Idealism", scris în parte ca o replică la ultimul capitol a lucrării lui Ayer, *Language, Truth and Logic*, Collingwood plasează termenul „idee *a priori*" în contextul a ceea ce el numește realism obiectiv (care nu se confundă cu realismul rudimentar (*crude realism*) pe care l-a respins anterior). „Atunci când realismul obiectiv afirmă că realitatea constă în idei el vrea să spună că există o deosebire între ideile sau principiile conținute în lucrurile naturale și lucrurile însele și că principiile nu sunt doar abstracții și procese... Realismul obiectiv vede lumea naturii ca derivând din și depinzând de ceva care o precedă logic, o lume a ideilor imateriale. Însă aceasta nu e o lume mentală ori o lume a acțiunilor mentale, ori a lucrurilor ce depind de acțiuni mentale, chiar dacă este o lume inteligibilă, nici o lume în care spiritul uman se simte la el acasă".[62] Așadar, ideile *a priori* nu reprezintă abstracții ale spiritului uman, ci formează mai curând o lume imaterială care nu e numai o pre-condiție a realității senzoriale, ci și a gândiri omenești însăși. O atare descriere pare a sugera un realism logic riguros.

În manuscrisul „Method and Metaphysics" — în care metafizica privită ca analiză și interpretare a presupozițiilor absolute este descrisă drept complementară studiului ființei — Collingwood oferă un tablou mult mai diferențiat al realismului obiectiv, căutând în mod evident o cale de mijloc între realism și ideile pure ale nominalismului. El distinge trei tipuri de realități: „entități abstracte", „spirite/minți" (*spirits/minds*) și „corpuri". Luate în sine, entitățile abstracte sunt pure posibilități ce pot precede atât realitatea materială cât și gândirea umană și pot deveni actuale numai în acestea. Atâta vreme cât sunt separate de entitățile materiale și spirituale, ele vor rămâne pure posibilități. Totodată, textul evidențiază strânsa legătură dintre acestea și ceea ce Whitehead numește

---

62 „Realism and Idealism", p. 104. Aceeași idee este avansată în lucrarea publicată postum *The Idea of Nature*, pp. 174-77.

„obiecte eterne", admiţând explicit importanţa ideilor acestuia din urmă pentru evoluţia filosofiei collingwoodiene.

Pe baza acestor informaţii putem, în sfârşit, clarifica semnificaţia conceptului de „adevăr" în gândirea filosofului de la Oxford. În opinia lui, punctul de plecare al metafizicianului este acela că „adevărul" este o idee *a priori* sau o entitate abstractă. O atare perspectivă asupra adevărului are o dublă implicaţie: întâi, că „adevărul" transcende oricare din expresiile sale temporare; în al doilea rând, ideea *a priori* de „adevăr" nu există prin sine, ci fiecare expresie istorică a ei realizează anumite posibilităţi care-i sunt inerente. Această idee *a priori* de „adevăr" este, pentru Collingwood, adevărul metafizic.

În calitatea sa de istoric, metafizicianul cercetează modul în care ideea *a priori* a entităţii abstracte numite „adevăr" se dezvăluie în gândirea umană. Această revelaţie este determinată istoric şi îmbracă diferite forme culturale. Prin deducerea presupoziţiilor absolute schimbătoare cu ajutorul analizei logico-istorice a diverselor forme temporare de gândire, metafizicianul verifică într-o manieră istorică modul în care ideea *a priori* de „adevăr" se manifestă mereu în altă formă. În acest sens, metafizica nu este prezentată doar ca un studiu istoric/descriptiv al opiniilor despre fiinţă, ci şi ca o analiză logică/istorică a modurilor în care fiinţa sau existenţa apare la un anumit moment.[63] Acesta este motivul pentru care Collingwood îşi denumeşte investigaţia „cercetarea metafizică". Fiinţa pură nu poate fi studiată independent în raport cu gândirea. Aceasta a fost obiecţia lui Collingwood împotriva realismului (tranşant). Un asemenea studiu necesită încredere în raţionalitate şi în datele obţinute cu ajutorul gândirii sistema-

---

63 Am utilizat un limbaj heideggerian deoarece acesta pare a descrie foarte bine dependenţa de realitate a presupoziţiilor absolute collingwoodiene. Dintre cei care ne-au sugerat această asociere îl amintim aici pe O.D. Duintjer: „[D]iversele sisteme metafizice aparţinând tradiţiei pot fi interpretate ca încercări de a clarifica înţelesul atribuit „fiinţei" într-o anumită perioadă de timp... Această perspectivă asupra metafizicii tradiţionale este împărtăşită într-o măsură covârşitoare (printre alţii) de Collingwood şi Heidegger." (O.D. Duintjer, *Rondom Metafysica. Over «transcendentie» en de dubbelzinnigheid van metafysica*, Amsterdam, 1988, apud. Guido Vanheeswijck, „Metaphysics as a Historically Based Discipline", p. 21n.)

tice și ordonate. Prin identificarea presupozițiilor absolute proprii acestei gândiri, metafizicianul optează pentru singura modalitate de a ajunge la ființă și la adevăr. Desigur, el este conștient că un asemenea studiu nu poate produce decât o cunoaștere fragmentară; raționalitatea umană este determinată istoric și, prin urmare, limitată. Metafizicianul însuși este produsul propriei sale epoci și numai din această perspectivă limitată poate el vorbi despre adevăr. Însă recunoașterea determinării istorice a gândirii umane nu contrazice recunoașterea existenței adevărului. Investigarea evoluției acestei gândiri determinate istoric este singura modalitate de a pune în discuție „adevărul metafizic".

În acest context (care include și polemicile purtate cu reprezentanții filosofiei analitice) Collingwood va fi nevoit, începând din 1936, să opereze o distincție între termenii „presupoziție" și „asumpție" (*assumption*), în vreme ce Wittgenstein și Rorty folosesc în permanență termenul „asumpție". În texte anterioare anului 1936, Collingwood folosește acești termeni în mod (aproape) indistinct.[64] Prin indicarea distincției dintre asumpție (investită cu conotația arbitrarietății) și presupoziție (termen căruia îi lipsește respectiva conotație) el intenționa în mod evident să sublinieze faptul că presupozițiile absolute rezultă întotdeauna dintr-o exterioritate (*exteriority*) care nu poate fi niciodată pe deplin eliminată, dar care nu necesită nici prezența vreunui element arbitrar. Mai mult, ele funcționează ca expresii temporare ale modalității în care realitatea îi apare omului într-o perioadă istorică dată.

Distincția are consecințe importante. Asemeni altor gânditori preocupați de soarta metafizicii, Collingwood era conștient că interogația privitoare la sensul (*meaning*) realității nu poate fi adresată direct, prin asumarea unei poziții transcendentale; mai întâi trebuie răspuns la întrebarea vizând statutul gândirii noastre despre realitate. Însă dacă *pattern*-urile noastre de gândire sunt formate doar din asumpții, fără nici un impact ontologic, atunci știința istoriei se va identifica cu narativitatea iar știința „pozitivă" nu va putea fi mai mult decât o formă de instrumentalism, literatura va vorbi numai despre cuvinte, nu și despre realitate, metafizica cognitivă fiind,

---

[64] Cf. *Speculum Mentis*, p. 319; *Essay on Philosophical Method*, p. 167; „The Nature of Metaphysical Study", p. 18.1.

prin urmare, imposibilă. Pe de altă parte, dacă *pattern*-urile gândirii noastre sunt formate din presupoziţii inspirate de către răspunsuri la întrebările noastre date de către realitatea însăşi, atunci istoria, ştiinţele exacte, literatura şi metafizica încă vor avea ceva de spus despre realitate, indiferent cât de parţiale şi de nedemonstrabile vor fi enunţurile lor.

Prin urmare, metafizica trebuie să reziste în permanenţă tentaţiei automulţumirii ori imunizării în faţa noilor descoperiri din diferitele domenii ale experienţei umane. În caz contrar, metafizica se va pietrifica şi va submina tocmai ceea ce ar trebui să prezerve, adică devenirea şi viaţa gândirii şi culturii; mai mult, ea se va submina în cele din urmă pe sine, căci identitatea ei înseamnă a nu fi niciodată egală cu sine, niciodată cantonată într-o auto-definiţie statică; cu cât este mai conştientă de caracterul său istoric şi de necesitatea de a se autodepăşi, cu atât ea se împlineşte ca gândire metafizică.

Sugestia lui Collingwood este, aşadar, că metafizicianul îşi poate continua căutările în direcţia înţelegerii realităţii numai prin intermediul descrierii diferitelor presupoziţii absolute, deduse, pe calea analizei logico-istorice, din diverse forme de gândire determinate temporal, şi prin trasarea dinamicii sale interne. În această ordine de idei, sarcina metafizicianului „reformist" constă în demonstrarea atât a unicităţii fiecărei *Weltanschauung* istoriceşte determinată, cât şi a elementelor de continuitate de la un „tablou" la altul. Desigur, date fiind limitele raţionalităţii (teoretice şi practice) realitatea nu va putea fi niciodată „văzută" în întregime în cadrul diverselor ei manifestări istorice. Pe de altă parte, numai prin descrierea presupoziţiilor absolute aflate în schimbare misterul realităţii poate fi exprimat; aici raţionalitatea îşi arată posibilităţile.

Se mai poate vorbi, după „fragmentarea subiectivităţii transcendentale", de posibilitatea unui proiect metafizic? Răspunsul lui Collingwood este pozitiv: „mânat" de o insatisfacţie raţională vis-à-vis de raţiune, metafizicianul trebuie să-şi critice în permanenţă propriile descoperiri. Prin identificarea presupoziţiilor absolute aflate în schimbare, el scoate în evidenţă caracterul temporar al oricărei construcţii metafizice şi, în acelaşi timp, demonstrează valoarea trecutului şi importanţa continuităţii. Realitatea, misterioasă, va rămâne întotdeauna astfel, însă sarcina metafizicianului este aceea de a înţelege cât mai bine, din interior, emoţia minunării, aproape blagiene, am spune noi, în faţa acestui mister.

III

ȘTIINȚELE NATURII, ISTORIA ȘI PRESUPOZIȚIILE ABSOLUTE: WHITEHEAD, FOSTER, COLLINGWOOD

1. Reason is faith cultivating itself

În cadrul „mișcării" intelectuale antipozitiviste interbelice din peisajul centrelor universitare Oxford și Cambridge, al Marii Britanii în general, trei filosofi se disting atât prin asemănările dintre ei, printre altele la capitolul teorie a analizei și interpretării temeiurilor gândirii istorice, cât și prin răsunetul în epocă al argumentelor lor idealiste, „continentale", împotriva adversarilor metafizicii. Este vorba despre Alfred North Whitehead, Michael Foster și Robin George Collingwood. Acesta din urmă propunea o metafizică înțeleasă ca dezvăluire a presupozițiilor absolute, mai precis ca analiză și interpretare a cadrelor conceptuale determinate istoric proprii unei epoci date. Perspectiva sa asupra metafizicii prezintă afinități remarcabile în raport cu cele ale celorlalți doi autori menționați.

La începutul anilor «20, Collingwood a fost profund influențat de idealiștii italieni, în special Gentile și de Ruggiero, ca din 1928 să adopte o perspectivă inspirată de întrebarea kantiană „Cum este posibilă știința?", socotind că explicația cea mai plauzibilă ne este oferită de existența unei credințe raționale în ordinea lucrurilor. După apariția, în 1929, a lucrării lui Whitehead *Process and Reality*, Collingwood a încercat să elaboreze o doctrină conținând posibilitatea unei „scale complete a formelor" de reprezentare a realității, extinsă apoi, către sfârșitul anilor «30 (în special în *An Essay on Metaphysics*, *An Autobiography* și, parțial, în *The Idea of Nature*), sub forma unei teorii apte de a recupera ideile susținute la sfârșitul anilor «20 în lucrările *Faith and Reason*, „Reason is Faith Cultivating Itself" și „The Nature of Metaphysical Study", conform căreia metafizica descoperă presupozițiile pe care se sprijină și-

inţele, gândirea umană în general, într-o fază dată a dezvoltării lor istorice.

Această doctrină este similară în multe privinţe teoriilor lui Foster şi Whitehead. Înainte de explora aceste asemănări, facem precizarea că argumentaţia collingwoodiană generală privitoare la natura şi existenţa presupoziţiilor absolute — argumentaţie legată explicit, după cum am sugerat deja, de logica întrebărilor şi răspunsurilor — reprezintă o consolidare doctrinară a ideilor susţinute anterior şi este asociată noii descrieri, sub numele de „metafizică" (reformată), a activităţii de descoperire şi codificare a acestor presupoziţii. Totodată, teoria oferă exemple ale modului de funcţionare a metafizicii în noua accepţiune, arătând că seturile sau constelaţiile particulare de presupoziţii absolute ale gândirii creştine, de pildă, joacă un rol special în dezvoltarea ştiinţei şi civilizaţiei. Foster şi Whitehead, deşi nu identifică activitatea de descoperire a acestor presupoziţii cu metafizica, oferă argumente elaborate în favoarea existenţei unor principii sau presupoziţii prime nedemonstrabile, chiar dacă o fac fără a apela la logica întrebărilor-şi-răspunsurilor. Totodată, ambii se concentrează asupra articulării istorice a acestor principii prime.

În vreme ce Collingwood lucra la elaborarea doctrinei sale a presupoziţiilor absolute în scrierile menţionate mai sus (inclusiv în secţiunile anterioare), Foster şi Whitehead se ocupau de probleme similare ajungând, adesea, la concluzii extrem de asemănătoare. Whitehead, de exemplu, în cărţile sale *Science and the Modern World* (1926), *Process and Reality* (1929), *Adventures of Ideas* (1933) şi *Modes of Thought* (1938) vorbeşte adesea despre filosofie ca descoperire a presupoziţiilor şi despre relaţia dintre presupoziţiile ştiinţei moderne şi credinţa creştină. Foster, în articolele sale „The Christian Doctrine of Creation" (1934) şi „Christian Theology and Modern Science of Nature" (1935-36) s-a ocupat în exclusivitate de presupoziţiile ştiinţei şi de relaţiile lor cu teologia creştină.

În unele din lucrările sale postbelice Foster (care a murit în 1959, la doi ani de la publicarea ultimei sale cărţi, *Philosophy and Mystery*) se referă aprobator la opera lui Collingwood, în special la *An Essay on Metaphysics* şi la *The Idea of Nature*), considerând-o plină de afinităţi în raport cu propria sa operă. Pe de altă parte, deşi Collingwood nu-l menţionează pe Foster, credem că influenţa acestuia din urmă asupra operei sale nu este deloc neglijabilă. De pildă, consideraţiile lui

Foster privitoare la presupozițiile științelor naturii și relațiile lor cu credința creștină, publicate în 1934 și-au găsit, evident, ecouri în Partea a III-a a *Încercării de metafizică*. Desigur, multe dintre ideile similare promovate de cei doi gânditori au fost elaborate simultan și independent, în special în prima jumătate a anilor «30. Mai mult, în lucrările sale „Reason is Faith Cultivating Itself" (1927) și *Faith and Reason* (1928), Collingwood discutase deja, atât din perspectivă filosofică, cât și istorică legăturile dintre știință, credință și presupoziții. Aceste elemente ne îndreptățesc să credem că relația dintre cei doi a fost mai curând una de consolidare reciprocă decât una de influență unidirecțională, venită dintr-o parte sau alta.[1]

Principala idee a lui Foster este aceea că științele naturii trebuie să se sprijine pe o filosofie a naturii, în vreme e aceasta din urmă are nevoie, la rândul ei, de o fundamentare teologică. Articolele sale „The Christian Doctrine of Creation" (1934) și „Christian Theology and Modern Science of Nature" (1935-36) publicate în revista *Mind* au fost multă vreme socotite texte de referință în câmpul reexaminării istorice și filosofice a raportului dintre știință și religie. Teza sa fundamentală, potrivit căreia cele două forme de cunoaștere nu se situează pe poziții antitetice — ci că, dimpotrivă, științele moderne ale naturii au putut lua naștere numai pe baza presupozițiilor furnizate de o gândire creștină eliberată de influențele grecești străine — a exercitat o mare influență în câmpurile istoriei și filosofiei științei.

Argumentul lui Foster este că dacă obiectele aparținând naturii sunt concepute ca nereale (întrucât doar formele sau universaliile sunt considerate reale), știința naturală modernă nu se poate dezvolta întrucât natura poate fi, în cel mai bun caz, o aparență; realitatea propriu-zisă poate fi descoperită prin studiul formelor eterne, accesibile doar intelectului, nu și simțurilor. În această ordine de idei, natura ar putea cel mult fi folosită ca ilustrare a unui adevăr descoperit de către inte-

---

1 O altă legătură între cei doi ce poate fi menționată este sugerată de Foster în prefața cărții sale *The Political Philosophies of Plato and Hegel* publicată în 1935, unde i se aduc mulțumiri lui Collingwood pentru faptul că, în calitate de *reader* pentru Clarendon Press, a citit textul făcând comentarii critice utile de detaliu, după care l-a recomandat spre publicare.

lect, însă nu poate constitui sursa evidenței în cadrul cercetării științifice. Un asemenea studiu constă, potrivit lui Platon și Aristotel, în cunoașterea unor forme prin definirea esenței lor și nu necesită recursul la evidența empirică. Însă apariția religiei creștine, care postula un Dumnezeu ce a creat lumea *ex nihilo* a produs o răsturnare a lucrurilor, conducând la o nouă gnoseologie în cadrul căreia ajungem la cunoașterea naturii în urma examinării obiectelor lumii naturale. Nu putem cunoaște „formele" lucrurilor independent de aceasta deoarece, potrivit noii *Weltanschauung*, nu există nici o formă sau tipar eterne care să-l fi ghidat pe Dumnezeu în crearea acestei lumi naturale. Astfel, știința modernă a naturii, caracterizată prin cercetarea empirică a evidenței și prin experimentele empirice desfășurate în cadrul lumii naturale devine posibilă.

În articolele sale Foster susține nu numai că este posibil, urmându-l pe Kant, să înaintăm de la o știință a naturii la presupozițiile ei, dar și că, anterior constituirii propriu-zise a științelor naturii, filosofii au atribuit lumii naturale „acele caracteristici pe care științele moderne ale naturii trebuie să le presupună ca aparținându-i în calitate de condiții ale propriei posibilități. Astfel, Descartes, de pildă, a negat faptul că așa-numitele cauze finale sunt operaționale în natură și fizica modernă a fost fundamentată pe presupoziția că aceste cauze nu acționează în natură. Locke a considerat că esența reală a obiectelor naturale este incognoscibilă; la fel, știința empirică modernă a naturii a presupus că esența reală a obiectelor naturale e incognoscibilă. Într-un cuvânt, filosofii de la începutul epocii moderne i-au atribuit naturii un caracter ce-a făcut din ea un obiect posibil al științei moderne a naturii în anticiparea constituirii propriu-zise a respectivei științe".[2] Aceasta fost cu putință nu pentru că Descartes sau Locke au avut dovezi că lucrurile stau astfel, ci pentru că s-au sprijinit pe revelația creștină a unei naturi create *ex nihilo* de către Dumnezeu.[3]

Prin urmare, continuă Foster, știința naturală experimentală a fost contingentă din punct de vedere istoric, putând intra în actualitate în anumite circumstanțe istorice particu-

---

2 M.B. Foster, *Creation, Nature and Political Order in the Philosophy of Michael Foster* (coord. C. Wybrow), Lewinston, Edwin Mellen Press, 1992, p. 66.

3 *Ibid.*,p. 71.

lare. Ea se sprijină pe presupoziții care îi sunt necesare și al căror adevăr nu poate fi demonstrat de către știință. „Fiecare știință a naturii trebuie să depindă de presupoziții privitoare la natură care nu pot fi determinate prin metodele științei însăși. Uniformitatea naturii nu poate fi stabilită prin metodele științei inductive... Posibilitatea... extinderii metodelor matematice asupra științelor naturii depinde de o presupoziție despre natură ce nu poate fi demonstrată și anume aceea că natura este o substanță materială omogenă supusă în întregime legilor universale și necesare." A aserta adevărul a ceea ce presupun științele naturii nu reprezintă știință a naturii, ci filosofie a naturii. „Filosofia naturii este, la rândul ei, dependentă de teologie... În măsura în care diferă de metodele științei grecești, metodele științei moderne trebuie să presupună o filosofie a naturii la fel de diferită." Însă o filosofie diferită a naturii presupune o teologie la fel de diferită. Transformarea teologiei prin introducerea de elemente ale revelației creștine implica, drept consecință necesară, o modificare corespunzătoare a filosofiei naturii. „Modificarea [acesteia], reclamată de particularitățile teologiei creștine, este exact modificarea presupusă de particularitățile științelor moderne ale naturii".[4] În ceea ce privește metodele științifice moderne, ele se caracterizează prin două presupoziții fundamentale. Prima este aceea că „omul de știință nu trebuie să caute dincolo de lumea materială a naturii pentru a descoperi obiectele proprii științei sale"; a doua, că „legile inteligibile pe care le descoperă acolo nu admit nici o excepție".[5]

Ambele supoziții sunt consecințe ale doctrinei potrivit căreia lumea materială nu este opera unui Demiurg, ci a unui Creator omnipotent. Tocmai pentru că Demiurgul trebuie să lucreze într-un material străin, el nu poate realiza în acesta ideea pe care o concepe rațiunea sa, astfel că „observatorul [produsului], al cărui obiectiv [cognitiv] îl reprezintă descoperirea ideii producătorului, nu poate [niciodată] descoperi obiectul cercetării sale în produsul material, ci doar o aproximație cel mult apță să-l ajute să-l conceapă așa cum este, în perfecțiunea sa inteligibilă prezentă în mintea producătorului

4 *Ibid.*, pp. 89-93.
5 *Ibid.*, p. 133.

său, nu însă și în vreunul din produsele acestuia".[6] Însă un creator divin, care nu este limitat de vreun material recalcitrant, își poate întrupa ideile în natură tot atât de perfect pe cât se prezintă ele în intelectul său, astfel încât „omul de știință poate descoperi în natura însăși obiectele inteligibile pe care le caută și nu doar reprezentări imperfecte ale acestora". În mod similar, legile unui legiuitor omnipotent nu pot fi legate de obiectele create ca idealuri cărora să li se conformeze în mai mare sau mai mică măsură, „ci ca reguli față de care supunerea lor este absolută, atât în planul extensiunii — în sensul că nu pot admite excepții — cât și în cel al intensiunii — în sensul că nu se admit cazuri în care gradul de supunere față de reguli este mai puțin decât perfect".[7]

Natura nu este divină; ea este alteritate în raport cu Dumnezeu și de aceea științele naturii sunt posibile fără ca aceasta să reprezinte blasfemie sau idolatrie. Iar natura nu este, în principiu, misterioasă. Nu există în natură mister pe care mintea omenească să nu-l poată pătrunde. Asemănările dintre aceste idei și următoarele afirmații ale lui Collingwood sunt izbitoare:

> Revizuirea platoniciană a științelor naturii a fost posibilă doar întrucât platonismul reînviat a [suferit] o modificare [importantă]. Platonismul originar nu oferă nici un sprijin matematicii științifice aplicate. El [ne] învață că nimic în natură nu admite [...] o descriere matematică, deoarece în natură nu există linii drepte, ori curbe adevărate, ori egalități [propriu-zise], ci doar aproximări ale acestora... Platonismul autentic nu crede deloc într-o știință a naturii. El crede că natura este domeniul impreciziei, neoferind nici un obiect pentru cunoașterea științifică. [Însă gândirea creștină,] prin convingerea că Dumnezeu este atotputernic și că lumea naturii este creația lui, a schimbat în totalitate această situație. A devenit o chestiune de credință faptul că lumea naturii nu mai trebuie privită ca un tărâm al impreciziei, ci ca unul al preciziei. A spune că o linie din

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, pp. 133-34.

> natură nu este tocmai dreaptă înseamnă pentru platonician că ea e o aproximare a unei linii drepte, rezultatul unei încercări meritorii dar neizbutite pe deplin a unui lucru natural de a construi o linie dreaptă ori de a trasa o traiectorie dreaptă. În ochii unui [gânditor] creștin lucrurile nu mai pot sta astfel. Linia a fost trasată ori construită de Dumnezeu, iar dacă acesta ar fi vrut ca ea să fie dreaptă, ea ar fi fost dreaptă. A spune că nu este tocmai dreaptă înseamnă, prin urmare, că ea este în fapt altceva. Iar sarcina omului de știință este, în consecință, aceea de a descoperi cu exactitate ce reprezintă ea de fapt.[8]

Ajunși în acest punct, credem că putem extinde discuția și asupra lui Whitehead, ale cărui idei privitoare la subiectul în cauză sunt foarte asemănătoare celor două puncte de vedere deja invocate: „Cea mai mare contribuție a [gândirii] perioadei medievale la formarea mișcării științifice [a] constat în credința inexpugnabilă că fiecare apariție de detaliu (*detailed occurence*) poate fi conectată la antecedentele ei într-o manieră perfect definită, ca exemplificare a unor principii generale. În absența acestei credințe, incredibilele eforturi ale oamenilor de știință ar fi fost lipsite de orice speranță. Convingerea instinctivă care furnizează forța motivației acestei cercetări este aceea că există un secret, un secret ce poate fi dezvăluit."

Cum s-a înrădăcinat această convingere atât de adânc în spiritul european? Când comparăm acest ton al gândirii europene, continuă Whitehead, cu atitudinea altor civilizații, ajungem la concluzia că nu poate exista decât o singură sursă a apariției sale. „Ea trebuie să își aibă originile în insistența medievală asupra raționalității lui Dumnezeu, concepută ca [o alăturare a]... energiei personale a lui Jehova și a raționalității filosofului grec. Fiecare detaliu a fost supravegheat și ordonat; [în consecință,] cercetarea naturii poate avea drept rezultat doar justificarea credinței în raționalitate." Whitehead subliniază apoi că nu are în vedere credințele explicite ale câtorva indivizi, ci „amprenta (*impress*) lăsată asupra spiritului european de o credință multiseculară nechestionată". Prin

---

8 R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, pp. 252-54.

aceasta filosoful desemnează „tonul instinctiv al gândirii, nu un simplu crez al cuvintelor". El nu susţine că încrederea europeană în „scrutabilitatea naturii" n-a fost justificată logic „nici măcar de propria ei teologie". Singura lui preocupare a fost aceea de a înţelege cum a apărut această încredere. Iar explicaţia pe care o propune este că „credinţa constituie posibilitatea ştiinţei şi a fost generată anterior dezvoltării teoriei ştiinţifice moderne, reprezentând un derivat inconştient al teologiei medievale".[9]

Evident, aspectele relaţiei dintre credinţa creştină şi ştiinţele naturii subliniate de Whitehead nu coincid întru totul cu cele evidenţiate de Foster şi Collingwood, însă, după cum sugerează E.L. Mascall (care compară doar ideile lui Whitehead cu cele ale lui Foster), aceste perspective pot fi interpretate drept complementare: „În vreme ce atât Foster, cât şi Whitehead derivă naşterea ştiinţelor moderne ale naturii din concepţia creştină a unui Dumnezeu care e atât liber cât şi raţional, fapt ce are drept consecinţă naturală o lume atât contingentă cât şi regulată, ei au tendinţa să accentueze aspecte diferite. Pentru Foster, *libertatea* lui Dumnezeu şi *contingenţa* lumii ce decurge de aici concepute de credinţa creştină reprezintă principalul stimulent dat de aceasta ştiinţei moderne şi contrastează cu logicismul şi necesitarismul grecilor."[10] Pentru Whitehead, *„raţionalitatea* lui Dumnezeu şi regularitatea lumii" reprezintă principalul stimul al ştiinţei, în contrast cu imaginile lui Dumnezeu conceput fie ca impersonal, fie ca totalmente arbitrar, proprii gândirii asiatice. După Mascall, Foster explică de ce ştiinţa modernă nu a apărut în Grecia antică, în vreme ce Whitehead explică de ce ea n-a apărut în India; dar această deosebire „serveşte doar la o mai clară înţelegere a ideii în cauză, potrivit căreia tocmai *combinaţia* celor două noţiuni [i.e. libertatea şi raţionalitatea divină] şi nu fiecare luată izolat este presupusă de aplicarea metodei ştiinţifice moderne." Pentru ca ştiinţa empirică să fie posibilă, continuă Mascall, trebuie să existe credinţa — sau cel puţin prezumţia — că lumea este atât contingentă, cât şi regulată: „Trebuie

---

9 Fragmentele citate provin din A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932, pp. 15-16.

10 E.L. Mascall, *Christian Theology and Natural Science*, Londra, Longmans, 1956, p. 95.

să existe regularități în lume, altfel știința n-ar avea ce să descopere; dar ele trebuie să fie regularități contingente, altminteri n-ar avea nevoie să fie căutate întrucât, dacă suntem suficient de inteligenți, le putem gândi *a priori*."[11]

În ceea ce-l privește pe Collingwood, acesta scria, în „Reason is Faith Culivating Itself" și în *Faith and Reason* că știința ca și cunoaștere a părților presupune credința ca și cunoaștere a întregului. Mai târziu, în articolul „The Nature of Metaphysical Study", el oferă exemple de presupoziții particulare susținute de știința secolului al XVII-lea, iar ulterior, în *An Essay on Metaphysics*, acest tablou este completat prin afirmația explicită că aceste presupoziții derivă din credința în Dumnezeul creștin. „Detaliile lumii reprezintă tema de cercetare propriu-zisă a gândirii științifice; însă caracteristicile ei ca întreg, unitatea ei și implicațiile acestei unități nu sunt obiecte ale cercetării științifice... [ci] mai curând fundamente pe care se sprijină aceasta... Omul de știință poate să nu fie conștient că experimentul pe care-l face se bazează pe certitudinea sa că universul ca întreg este rațional... însă această [ignoranță] nu schimbă lucrurile. În lipsa unei încrederi absolute în «uniformitatea naturii»... [adică în] raționalitatea universului, el n-ar încerca niciodată să întreprindă vreun experiment."[12]

În articolul „The Nature of Metaphysical Study", Collingwood susține că metafizica și știința secolului al XVII-lea au lucrat împreună în armonie și că științele naturale ale vremii se bazau pe două principii: 1. Natura lucrează potrivit unor legi definite și fixate, exemplificate în tot ceea ce există și se petrece. În plus, noi știm, înainte de a realiza experimentul, care este natura generală a acestor legi, altfel n-am ști că experimentul ne poate învăța ceea ce vrem să învățăm.[13] 2. Lucrurile din natură sunt măsurabile, iar ceea ce nu este măsurabil nu este real, ceea ce înseamnă că lucrurile naturale sunt realmente extinse în spațiu și se mișcă în timp, realmente posedă formă, greutate și număr, însă doar par a scoate sunete, a avea culori, mirosuri, a fi reci sau calde ș.a.m.d. „În vreme ce fizica aristotelică și cea medievală au încercat în zadar să

---

11 *Ibid.*, p. 96.

12 R.G. Collingwood, *Faith and Reason*, (coord. L. Rubinoff), Chicago, Quadrangle Books, 1968, pp. 138, 141.

13 Idem, „The Nature of Metaphysical Study", p. 17.

producă o știință a naturii încununată de succes pe baza supoziției că toate aceste calități sunt la fel de reale, Galilei a găsit că este posibil a ajunge la rezultate solide prin ignorarea calităților secundare — pe care să le socotească simple aparențe — și prin concentrarea exclusivă asupra calităților primare, pe care să le considere ca singurele reale."[14]

Desigur, după cum am amintit deja, conform aceluiași text, știința fizicii nu poate demonstra adevărul acestor principii; ea nu putea decât să înceapă să-și utilizeze propriile metode, o dată ce au fost asumate. Cercetarea adevărului lor ține de metafizică.[15] Ne-a reținut atenția faptul că modul în care Collingwood scrie despre „demonstrarea adevărului celor două supoziții" are exact aceeași semnificație ca afirmația lui Foster că „a aserta adevărul a ceea ce presupun științele naturii nu ține de științele naturii, ci de filosofia naturii".

2. *Adevăr, falsitate și relevanță în teoria presupozițiilor absolute*

Discuția despre presupoziții în contextul științelor naturii este adesea întâmpinată cu obiecții. Artur Pap, de exemplu, neagă faptul că știința poate face presupoziții metafizice în vreun sens relevant.[16] Alți obiectanți, printre care și Ayer, resping pretențiile revizioniste de genul celor ridicate de Collingwood sau Foster (ori cele din domeniul istoriei științei, cum ar fi cele reprezentate de filosofi ca Hooykaas), spunând că asertarea unei conexiuni cauzale, chiar dacă corespunde adevărului, este irelevantă pentru munca practicianului din domeniul științei. Alt critic al revizionismului, Rolf Gruner, neagă existența unei conexiuni necesare între științele naturii și credința creștină. Obiecția lui este că argumentul potrivit căruia cea de-a doua o face posibilă pe cea dintâi este o teză prea slabă pentru a avea vreo valoare, exemplificându-și ideea prin faptul că Foster a reclamat existența unei conexiuni istorice atât de puternice încât unul din polii acesteia este de-

14 *Ibid.*, p. 18.

15 cf. *Ibid.*

16 Cf. A. Pap, „Does Science Have Metaphysical Presuppositions?", în P.P. Wiener (coord.), *Readings in Philosophy of Science*, New York, Scribner's, 1953.

terminat logic să-i succeadă celuilalt. După Gruner, într-o asemenea relație, fie B îi succedă lui A în virtutea inevitabilității logico-istorice, fie A pavează drumul lui B, însă B putea să nu se fi petrecut și de aceea succesul lui nu poate fi atribuit lui A.[17] Însă asta înseamnă a ignora măsura în care evoluțiile intelectuale (nu neapărat doar teologice) semnificative nu fac doar ceva cu putință, dar prin înlăturarea impedimentelor din calea acestuia, ele încurajează înflorirea acelui ceva.

În ceea ce-l privește pe Whitehead, el se dovedește un foarte puternic aliat al „revizioniștilor" amintiți. În *Adventures of Ideas*, de pildă, el scrie, cu privire la presupozițiile absolute: „Toate argumentele trebuie să se sprijine pe premise mai fundamentale decât concluziile. Discuția noțiunilor fundamentale este destinată doar dezvăluirii coerenței lor, a compatibilității lor și specializării ce poate fi derivată din conjuncția lor".[18] În consecință, sarcina filosofului constă, înainte de toate, în „asamblare" și „dezvăluire".[19] În *Process and Reality*, filosoful de la Cambridge susține, chiar dacă într-o manieră mai sofisticată, aceeași idee: „Adevărata metodă a construcției filosofice constă în alcătuirea unei scheme de idei cât mai bune, după care adeptul ei trebuie să exploreze interpretarea experienței în termenii acelei scheme... Întreaga gândire constructivă... este dominată de o asemenea schemă, neobservată, dar nu mai puțin influentă în ghidarea imaginației. Importanța filosofiei rezidă în efortul de-a face aceste scheme explicite și prin aceasta criticabile și perfectibile."[20]

Este evident că sarcina filosofiei este, pentru Whitehead, similară celei atribuite de Collingwood metafizicii. Ambii gânditori sunt pe deplin convinși că ideile pe care metafizicianul le pune în evidență au un caracter special ce derivă din statutul lor în cadrul sistemelor de gândire. Aceasta implică „atât problema sensului (în caz că există vreunul) în care se

---

17 Cf. James Connelly, „Natural Science, History and Christianity: The Origins of Collingwood's Later Metaphysics", *Collingwood Studies*, Dinefwr Press, Llandybie, vol. IV, 1997, p. 114.

18 A.N. Whitehead, *Adventure of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933, p. 379.

19 Idem, *Modes of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938, p. 267.

20 Idem, *Process and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1929, p. x.

poate spune că ele sunt adevărate sau false, cât şi pe cea a oportunităţii (în caz că există vreuna) discuţiei despre construcţia unui sistem metafizic ori despre criticarea sau îmbunătăţirea unui sistem independent de munca oamenilor de ştiinţă înşişi"[21].

Ajunşi în acest punct, credem că o scurtă prezentare a metafizicii lui Whitehead ar fi utilă pentru înţelegerea asemănărilor unora dintre ideile acestuia şi idei ale lui Collingwood ori ale lui Foster. După cum arată Angela Botez, gândirea lui Whitehead cunoaşte trei etape distincte; una dominată de preocupările sale de logică matematică (încununate de elaborarea, împreună cu Bertrand Russell, a celebrei *Principia Mathematica*, a doua caracterizată prin preocupări de filosofia fizicii şi a treia, în care filosoful se remarcă printr-o concepţie metafizică organicistă şi realistă impregnată de idei aparţinând filosofiei religiei.

Platonician convins, el avansa ideea că filosofia europeană nu reprezintă altceva decât un şir de adnotări la opera lui Platon întrucât ideile reprezintă pure posibilităţi; combinând această perspectivă cu teze preluate de la Spinoza, Kant şi Bergson, el ajunge la divinitate prin intermediul raţiunii.[22] Conceptul său fundamental este cel de eveniment şi desemnează „ceea ce se petrece" fiind, pe de o parte, un organism iar pe de alta un act de experienţă. El reprezintă resortul propulsor al realităţii, fiind totodată oglinda universului.

Gnoseologia lui Whitehead pleacă de la ideea acestuia că universul conţine în sine actele de cunoaştere. Deşi obiectivist, filosoful englez consideră că noi cunoaştem evenimentele doar în măsura în care ele constituie părţi din noi înşine. În ceea ce priveşte realitatea, Whitehead n-o împarte în materie şi spirit. Ea este un fluviu de evenimente, o devenire perpetuă lipsită atât de substanţă, cât şi de permanenţă. Înţelegerea ei reclamă cu necesitate referirea la ideal. „În cadrul realului există obiecte eterne (potenţialităţi pur subiective), creativitatea materiei şi principiul limitaţiei. Dumnezeu determină tot ceea ce apare prin determinare limitativă. Evenimentul este real şi valoric, realitatea se manifestă ca structură şi ca proces al evenimentelor".

---

21 Connelly, *op. cit.*, p. 116.

22 Cf. A. Botez, „Realism şi relativism: problematică actuală. Bibliografie principală (1925-1992)", p. V.

Whitehead nu deosebește metafizica de ontologie, socotindu-le indispensabile surprinderii realității „din care se vor desprinde principiile generale ale oricărei explicații [...] Principala intuiție pe care se bazează cunoașterea e aceea a raționalității lumii, potrivit căreia realul e condus de legi logice și armonii estetice. Această credință se naște în om în contact cu concretul lumii".[23]

În opinia noastră, chiar și aceste scurte considerații sugerează într-o oarecare măsură că între Whitehead, Collingwood și Foster există acele afinități care să ne permită să-i tratăm împreună sub aspectele discutate în prezentul capitol și în cel anterior.

*

După cum am sugerat deja, pentru Collingwood, presupozițiile absolute nu se aseamănă cu propozițiile obișnuite, al căror adevăr poate fi demonstrat în mod direct, deoarece ele nu sunt propriu-zis prezente în gândirea noastră cotidiană, ci constituie mai degrabă limitele acesteia; de aceea, metodele obișnuite de determinare a adevărului și falsității aplicabile propozițiilor ce exprimă gândirea de fiecare zi nu se aplică presupozițiilor absolute.

În al doilea rând, Collingwood a restrâns, în mod evident, sensul termenului „adevărat" la „ceea ce poate fi verificat" o dată ce a acceptat principiul verificării promovat de Ayer și de adepții săi, cu scopul de a putea angaja o polemică constructivă cu aceștia, în interiorul unui sistem de referință comun.[24] Evident, aceasta reprezintă o concesie făcută principiului verificării propus de autorul răsunătoarei cărți *Language, Truth and Logic*. Însă, așa cum am încercat să demonstrăm, acordul cu Ayer este doar unul de suprafață; preocuparea lui Collingwood a fost aceea de a demonstra că și în condițiile acceptării principiului verificării în cauză (prea popular în epocă pentru a putea fi ignorat), metafizica este încă atât posibilă, cât și necesară și că dacă negăm existența presupozițiilor absolute, negăm adevăratele fundamente ale gândirii noastre. În această ordine de idei, existența unei clase de

---

[23] *Ibid.*

[24] Cf. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, p. 165.

enunțuri cu sens care nu sunt nici empiric, nici analitic verificabile este justificată. Astfel, dacă termenul „enunț adevărat" desemnează un enunț verificabil din punct de vedere empiric, concluzia este că presupozițiile absolute nu sunt nici adevărate, nici false. În opinia lui Ayer, ele sunt lipsite de sens; în cea a lui Collingwood, sensul lor este deplin.

În fapt, pe parcursul polemicii sale cu filosofii analitici, acesta din urmă reușește să pună în evidență rolurile diferite pe care presupozițiile absolute și propozițiile verificabile empiric le joacă în cadrul gândirii noastre, ceea ce nu exclude posibilitatea ca presupozițiile absolute să fie adevărate într-un sens ce transcende planul verificabilității empirice. În acest context, presupozițiile absolute pot fi justificate ori respinse întrucât ele nu apar în mod izolat, ci sub forma unor constelații de presupoziții cu necesitate consuponibile (în sensul posibilității logice ca întreaga constelație să fie presupusă în mod concurent).[25] Ele sunt strâns legate de sisteme de gândire aflate într-un proces continuu de dezvoltare istorică iar datorită acestui fapt una din sarcinile esențiale ale metafizicianului constă, după cum știm, în descoperirea modalității în care un set de presupoziții absolute se preschimbă într-altul. O variantă argumentativă sugestivă a acestei idei este dezvoltată în cadrul unui comentariu la Kant din *The Idea of History*:

„Kant, atunci când a încercat să justifice modul în care folosim o categorie cum este cea de cauzație, a avut în vedere un anumit înțeles, dar obiectivul nu poate fi atins cu adevărat prin metoda kantiană — care apelează la un argument pur circular — ce dovedește că o asemenea categorie poate și trebuie să fie folosită în cazul științei newtoniene, ca și în cercetarea aplicată istoriei gândirii științifice." Kant, continuă filosoful englez, a putut doar arăta că oamenii de știință ai secolului al XVIII-lea gândeau în termenii acestei categorii; pentru a răspunde la întrebarea „De ce au gândit astfel?" este nevoie de cercetarea istoriei ideii de cauzație. Dacă e nevoie de mai mult, dacă trebuie dovedit că ideea e adevărată, că oamenii gândeau pe bună dreptate astfel, atunci se impune o cerință care nu poate, prin natura lucrurilor, să fie satisfăcută niciodată. „Cum ar putea să ne mulțumească vreodată adevărul atribuit acestor principii,

---

25 *Ibid.*, p. 66.

dacă nu gândim potrivit lor, văzând dacă pe parcursul travaliului nostru apar sau nu puncte critice insurmontabile?"[26]

Citatul de mai sus demonstrează că, indiferent ce perspectivă generală împărtășim, demonstrarea adevărului sau a falsității presupozițiilor fundamentale aflate la baza unei forme de cercetare nu reprezintă o sarcină deloc ușoară. Nu există un punct de sprijin arhimedic cu ajutorul căruia acest gen de pretenții poate fi validat, iar ceea ce ne rămâne este, pare-se, doar un argument decurgând din teoria coerenței. Sub acest aspect, Collingwood nu se îndepărtează de predecesorii săi, în frunte cu Bradley.

Prin urmare, una dintre modalitățile în care ne putem apropia de „adevărul" sau „falsitatea" presupozițiilor absolute pleacă de la aprecierea rolului lor în cadrul sistemelor de gândire supuse devenirii istorice.

Alți teoreticieni ai științei care cred în existența presupozițiilor absolute consideră că există cel puțin încă o metodă la fel de eficace de „testare" a „adevărului" sau „falsității" acestora, și anume analiza succesului sau insuccesului științelor naturale. De pildă, Mascall susține că „succesul spectaculos pe care l-a înregistrat aplicarea metodei științifice furnizează temeiuri solide aserțiunii că prezumția pe baza căreia a procedat știința modernă este în fapt adevărată... Se prea poate ca metoda științifică să-și aibă originile într-un act de credință oarbă, însă, asemeni altor asemenea acte, ea poate pretinde că a fost verificată de rezultatele ei."[27]

În ceea ce-l privește pe Collingwood, acest tip de argument este neconvingător. El nu neagă succesul științelor naturii, dar neagă faptul că acesta constituie o dovadă pentru adevărul presupozițiilor, întrucât „presupozițiile metafizicii nu reprezintă concluzii (fie certe, fie probabile) derivate din ceea ce cunoaștem despre lume. Cunoștințele noastre despre lume sunt obținute prin intermediul gândirii; această gândire implică anumite presupoziții, iar funcția propozițiilor metafizice este aceea de a servi ca atari presupoziții." Acestea își fac apariția la începutul cercetărilor noastre vizând natura lumii, nu la sfârșitul lor. Dacă lucrăm pe baza unui set de presupoziții, ajungem la un set de rezultate pe care îl numim cunoaș-

26 Idem, *The Idea of History*, pp. 229-230.

27 Mascall, *op. cit.*, p. 96.

tere despre lume; dacă pornim de la alt set de presupoziţii, obţinem un alt set de rezultate. În nici unul din cazuri rezultatele nu fac presupoziţiile probabile. Dimpotrivă, „acceptarea de către noi a presupoziţiilor este aceea care conferă certitudine rezultatelor"[28].

E adevărat, Collingwood a întâmpinat mari dificultăţi în construirea unei „meta-metafizici", capabilă de a justifica marea nevoie metafizică de a construi o filosofie deplină a naturii. Ceea ce a izbutit este tabloul unei metafizici aptă nu numai de a articula presupoziţiile absolute ale ştiinţei unei perioade istorice date, ci şi de a se raporta critic la ele. Ca şi în cazul lui Whitehead, indiferent în ce măsură cosmologia propusă (de care nu ne ocupăm în detaliu în cercetarea de faţă[29]) satisface criteriile de relevanţă propuse, el a sugerat convingător posibilitatea unei (re)forme a metafizicii.

3. *„Metafizica minimalistă" versus Ayer*

Pentru a sesiza efectul gândirii lui Ayer, dar şi al celei lui Foster, asupra lui Collingwood, nu trebuie decât să examinăm datele publicării lucrărilor lor importante. Foster îşi pu-

---

[28] Collingwood, „The Function of Metaphysics in Civilization", p. 39.

[29] Pentru Collingwood, acest tablou se leagă de posibilitatea metafizicii de a crea o schemă categorială adecvată ştiinţei actuale. Ea ar consta în trasarea implicaţiilor ştiinţei prezentului, exprimându-i explicit presupoziţiile şi înfăţişând modul în care totul devine sistem. În cosmologia lui (exprimată în primul rând în *The Idea of Nature*, la care se adaugă un număr important de idei disparate din textele încă nepublicate) filosoful încearcă să ajungă la o caracterizare a ideii de natură în care gândirea noastră să se integreze armonios. Pe de o parte, prin metafizica propusă filosoful încearcă să exprime nevoia noastră de a înţelege istoria implicării noastre în cunoaşterea şi transformarea naturii şi a presupoziţiilor fundamentale situate la baza *Weltanschauung*-rilor prevalente într-o epocă dată; pe de altă parte, el a năzuit să contureze un cadru adecvat nevoilor prezente cu ajutorul unei metafizici (dezvoltată în special în a doua jumătate a anilor «30 prin prelucrarea teoriei metafizice anterioare) aptă să justifice şi să unifice presupoziţiile subzistente în cadrul cercetării ştiinţifice actuale.

blica articolele despre principiile fundamentale ale gândirii științifice — la care ne-am referit — în anii 1934-1936. Ayer își publica articolul „Eliminarea metafizicii" în revista *Mind* în 1934, iar cartea *Language, Truth and Logic* în 1936. Între timp, Collingwood era numit profesor titular la celebra Waynflete Chair of Metaphysical Philosophy a Colegiului oxfordian Magdalen. Fără îndoială, el a privit provocarea lui Ayer la adresa metafizicii și ca pe o contestare indirectă a propriului său statut ca Waynflete Professor.

După cum am amintit deja, răspunsul său a constat în acceptarea unei importante părți din afirmațiile lui Ayer, încercând totodată să demonstreze că răsturnările realizate de acesta lăsau totuși în picioare cel puțin un lucru de mare importanță: presupozițiile absolute ca obiect adecvat cercetării filosofice. Următorul pas a constat în denumirea activității de elucidare și articulare a acestor presupoziții (a căror existență era contestată de pozitivismul logic) „metafizică" și în adoptarea perspectivei istorice asupra acestora, urmată de evocarea importanței lor pentru științele naturii. Sprijinul pe care îl găsea la Foster era exemplul unei filosofii (re-denumită de el „metafizică") privită ca analiză istorică a presupozițiilor fundamentale la care se adăuga alegația că științele experimentale ale naturii de genul celor acceptate de Ayer și de ceilalți pozitiviști logici sunt posibile numai pe baza anumitor presupoziții absolute pe care nu le pot justifica și care își au originea în religia creștină.

Prin conjuncția acestei perspective cu criticismul negativ al lui Ayer, la care se adaugă influența metafizicii organiciste a lui Whitehead, Collingwood își construiește un sprijin solid dar își și „ajustează" propriile idei privitoare la metafizică și la filosofia istoriei, ajungând, cu precădere în părțile a II-a și a III-a ale *Încercării de metafizică*, la o metafizică „minimalistă", aptă de a supraviețui criticismului lui Ayer[30] dar din care, în subsidiar, nu lipsesc însă (fapt pe care am încercat să-l demonstrăm în capitolul anterior) o mare parte din deschiderile proprii metafizicii tradiționale.

Collingwood a înțeles că invocarea tradiției idealiste din care făcea parte nu i-ar fi fost de nici un folos în condițiile războiului declanșat de filosofia analitică împotriva obiectului și gnoseologiei acesteia. De aceea a decis s-o ia de la înce-

30 Cf. Connelly, *op. cit.*, p. 129.

put prin avansarea unui argument total nou în favoarea unei forme a metafizicii capabile să reziste şi celui mai furibund asalt al pozitivismului logic.

Din această perspectivă, gânditorul englez a reinterpretat opera unora dintre marii filosofi, încercând să demonstreze că eforturile lor nu au fost lipsite de valoare. Aristotel şi Kant sunt astfel revalorizaţi pe baza noului lui criteriu al respectabilităţii metafizice iar gânditori contemporani precum Foster, Alexander şi Whitehead au fost creditaţi ca reformatori ai metafizicii.

Desigur, faptul că cel puţin o metafizică minimalistă putea supravieţui, chiar în contextul exigenţelor filosofiei analitice, lăsa deschisă întrebarea privitoare la posibilitatea unui „mai mult", care, conform mai ales manuscriselor nepublicate ale autorului, n-a aşteptat „vremuri mai bune" pentru a-şi lansa deschiderile.

IV

UN PROIECT METAFIZIC PARALEL: DOCTRINA LUI EUGENIU SPERANTIA

Urmând sugestia profesorului Constantin Grecu, care a întrevăzut numeroase similitudini între doctrinele — în primul rând cea a lui Collingwood — ce teoretizau metafizica în calitate de doctrină a presupozițiilor absolute la care ne-am referit și concepția filosofului și logicianului român Eugeniu Sperantia (1888-1972), am încercat să identificăm o parte din aceste idei asemănătoare elaborate practic simultan și absolut independent și, deloc surprinzător, „ca reacție la [aceleași] îngustimi... [ale] pozitivismului logic, atunci în plină vogă europeană, care reducea cunoașterea la înregistrările senzoriale și construcțiile logice din impresii senzoriale".[1]

Scopul acestei scurte comparații este în primul rând acela de a sugera că apelul la unele dintre teoriile lui Sperantia, care a susținut și dezvoltat în mod sistematic și detaliat o serie de idei prezente și la Collingwood, ar putea contribui substanțial, printre altele, la obținerea de clarificări suplimentare ale unor segmente importante ale doctrinei filosofului englez (și, indirect, și ale unora dintre aliații săi), în special a logicii sale a întrebărilor și răspunsurilor și a „noii metafizici"; implicit, o asemenea angajare comparativă relevă dimensiunea europeană a operei unuia dintre gânditorii români, chiar pionieratul unora dintre perspectivele propuse de acesta, fapt ce conferă filosofiei românești în general

---

[1] Caracterizarea, aplicată logicii interogative a lui Sperantia, îi aparține lui Constantin Grecu (C. Grecu, „[Eugeniu Sperantia — u]n început în logica interogativă", în Andrei Marga (coord.), *Cunoaștere și acțiune*, Cluj, Editura Dacia, 1986, p. 168) însă ea corespunde — după cum am încercat deja să sugerăm — și doctrinelor presupozițiilor fundamentale la care ne-am referit în capitolele precedente.

o valoare ce transcende adesea frontierele culturii naţionale prin valenţele universale prezente în opera multora dintre reprezentanţii săi.

Încă de la prima lectură a câtorva dintre textele lui Eugeniu Sperantia — care s-a născut cu numai un an înaintea lui Collingwood — asemănările dintre logica şi metafizica sa şi logica şi metafizica filosofului englez sunt de-a dreptul surprinzătoare, în special din perspectiva asupra teoriei presupoziţiilor absolute, a logicii interogative şi metafizicii acestuia din urmă pe care am oferit-o în lumina lucrărilor sale tipărite şi a manuscriselor nepublicate cercetate. În cele ce urmează vom enumera pe scurt câteva din ideile lui Eugeniu Sperantia care ni se par relevante din perspectiva unei asemenea comparaţii, nemairepetând decât acolo unde este strict necesar — şi atunci foarte concis — argumentele similare ale lui Collingwood sau ale gânditorilor cu care l-am asociat şi pe care le-am expus deja. Nu ne propunem să trecem, în lucrarea de faţă, dincolo de nivelul simplelor deschideri către o paralelă de anvergură între cei doi filosofi, sperând că această încercare va contribui la tentaţia unor cercetări viitoare.

Prezentarea ideilor filosofului român se bazează, înainte de toate, pe analiza acestora datorată lui Constantin Grecu, a cărui perspectivă interpretativă vine în întâmpinarea nevoilor noastre.

Gânditor de formaţie enciclopedică, având ca model personalitatea monumentală a savantului Bogdan Petriceicu Haşdeu,[2] Eugeniu Sperantia „a cuprins în activitatea sa publicistică şi în scrierile sale cel puţin zece domenii, plus sferele situate la graniţele a două sau mai multe dintre acestea".[3]

Pentru Sperantia, ca şi Collingwood, Kant reprezintă atât un punct de plecare şi o sursă de inspiraţie, cât şi o temă supusă amendamentelor şi reconsiderărilor critice. Similar modului în care filosoful englez îi impută în primul rând autorului *Criticii raţiunii pure* imobilismul formelor sale *a priori*[4],

---

2 Cf. E. Sperantia, *Amintiri din lumea literară*, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură, 1962, pp. 7-8.

3 A. Mihu, „Eugeniu Sperantia. In memoriam", în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, Series Sociologia, Cluj, 1972, p. 117.

4 Cf. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, pp. 93-104, , 122, 128.

Sperantia apreciază că acesta „nu distinge între elemente *a priori statice* și dinamice".[5]

O altă asemănare cu caracter general ce poate adăuga încă o premisă favorabilă comparației noastre o constituie „subiectivismul gnoseologic" al celor doi gânditori, ambii plasând realitatea într-o relație de dependență față de subiectul care o cunoaște : „O realitate nu poate fi concepută decât pentru și de către o ființă vie" scria Sperantia în 1934[6], în vreme ce Collingwood afirma, încă în 1919, că un studiu al fundamentelor existenței nelegat de gândire este imposibil.[7]

În ceea ce privește definiția metafizicii, cei doi filosofi sunt aproape la unison. În deschiderea lucrării sale, publicată în 1943, *Système de Métaphysique*, Sperantia scria următoarele, situându-se în deplin acord cu definițiile metafizicii (reformate) la care am făcut referire atât în cazul lui Collingwood, cât și în cel al lui Foster și Whitehead: „Metafizica, în calitate de afirmare a existenței în sine, depășind toate mijloacele empirice de cercetare, este inevitabilă atât pentru gândirea curentă, cât și pentru cea practică." În absența „recursului la transcendență", continuă gânditorul român, „nu poate fi vorba nici de *vérité de fait*, nici de posibilitatea vreunei afirmații despre realitatea în sine" deoarece întreaga credință și întreaga certitudine *„implică* intervenția unui termen *a priori* indemonstrabil".[8]

Asemenea lui Collingwood, care susținea că realismul bazat pe separația tranșantă dintre obiect și subiect face proiectul metafizic de nesusținut în fața criticilor filosofiei analitice,

---

5 V. Muscă, „Eugeniu Sperantia. Coordonate ale concepției filosofice", în A. Marga, *op. cit.*, pp. 140-141.

6 Citatul provine din lucrarea lui Sperantia *Legile și formele gândirii ca proiecțiuni ale proprietăților vieții* (1934), apud. V. Muscă, *op. cit.*, p. 142.

7 R.G. Collingwood, „Reflections on Realism", discutat de J. Connelly în „Prefață la ediția în limba română a *Autobiografiei* lui R.G. Collingwood", p. 25; de asemenea, ideea apare în manuscrisul său „Lectures on the Ontological Proof of the Existence of God. Written December 1919 for delivery Hilary Term 1920", de pildă la paginile 11 și 32.

8 E. Sperantia, *Système de Métaphysique implicite dans les postulats de toute connaissance possible*, Sibiu, „Cartea românească din Cluj", 1943, p. 1.

Sperantia arată că distincţia categorică între două tipuri de realitate sau existenţă, una subiectivă şi alta obiectivă, implică o perspectivă „incapabilă de a mai ţine seama de datele experienţei şi care va proclama ca adevărate afirmaţii nu doar nedemonstrabile, ci şi paradoxale, căci admite în acelaşi timp că subiectul nu reprezintă nimic dacă nu e un subiect ce vizează un obiect în vreme ce obiectul nu poate fi gândit decât în raport cu un subiect." Această supoziţie a separării prealabile a subiectului de obiect reprezintă „o concepţie metafizică ce decurge din argumentele contra metafizicii".

Aşadar, dacă metafizica prezintă dificultăţi de genul celor privind obiectivitatea şi subiectivitatea, „aceste dificultăţi decurg la rândul lor dintr-o premisă lovită de absurditate"[9].

În aceeaşi ordine de idei, o altă sugestie interesantă a filosofului român ne apare extrem de asemănătoare tezei collingwoodiene referitoare la elementele *a priori* ce constituie obiectul metafizicii; este vorba de implicaţiile afirmaţiei, prezentă în paginile lucrării *Apriorismul pragmatic* (1912), potrivit căreia subiectul care s-ar lipsi de toate elementele *a priori* utile ar trebui să rămână în subconştient sau inconştient.[10]

Cât priveşte imaginile de ansamblu ale metafizicilor propuse de cei doi gânditori, ele se aseamănă prin ceea ce Sperantia numeşte renunţarea la construcţia unei lumi în sine şi „primi[rea] lumii simţului comun", în vreme ce filosoful englez respinge orice ontologie care pretinde a studia realitatea separat de experienţa umană, între presupoziţiile absolute şi realitate existând, în opinia lui, o indisolubilă legătură şi avertizează că dacă aceasta este întreruptă, însuşi termenul „adevăr" şi-ar pierde valoarea cognitivă. Iar aceasta ar însemna dispariţia tuturor factorilor ce conferă valoare unei civilizaţii.[11] De asemenea, reamintim că Michael Foster susţine o idee similară afirmând că apariţia religiei creştine, care postula un Dumnezeu ce a creat lumea *ex nihilo* a condus la o gnoseologie în cadrul căreia ajungem la cunoaşterea naturii în urma examinării obiectelor lumii naturale. Numai astfel, susţine el, ştiinţa modernă a naturii, caracterizată prin cercetarea

---

[9] *Ibid.*, p. 2.

[10] Cf. V. Muscă, *op. cit.*, p. 143.

[11] Cf. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, p. 133.

empirică a evidenței și prin experimentele empirice desfășurate în cadrul lumii naturale devine posibilă.[12]

Atât proiectul metafizic al lui Sperantia, cât și cel al lui Collingwood au de înfruntat același paradox: posibilitatea filosofiei atârnă de suprimarea aparenței, a datului senzorial, fapt ce exclude lumea ca obiect al investigării. Soluția ambilor filosofi la această dilemă este idealismul, singurul în măsură să concilieze lumea datelor empirice cu cea a ființei ori adevărului absolut, fără să le substituie una alteia ori să le introducă una în sfera celeilalte, ființa neconfundându-se cu formele în care ne apare, iar datul senzorial nefiind explicat în termenii esenței transcendente, ci în cei ai conceptelor noastre (sistematizatoare) despre aceasta.[13]

Privitor la logica interogativă pe care o propune și care reprezintă, probabil, contribuția sa cea mai larg recunoscută la cercetarea logico-filosofică universală, gânditorul român afirmă că aceasta se deosebește radical de logica formală obișnuită prin aceea că are un caracter dinamic, singurul capabil de a se adapta specificului vieții spiritului omenesc. După cum arată V. Muscă, în opinia lui Sperantia fiecare judecată dinamică ce compune cunoașterea umană reprezintă un răspuns la o întrebare. Aceste judecăți sunt cauzele ce explică progresul științelor iar studiul lor, pe care filosoful și logicianul român îl denumește „problematologie formală" ar putea da seama de resorturile cunoașterii și de evoluția istorică a spiritului uman.[14] Nu credem că mai e nevoie să invocăm nici una din referirile generale, practic identice, pe care le face Collingwood cu privire la propria sa logică a întrebărilor și răspunsurilor, dat fiind că am insistat suficient, credem, asupra acestui aspect în secțiunile anterioare.

În strânsă legătură cu acest subiect se plasează problema devenirii istorice a spiritului uman, a cărui gândire înaintează pe calea trasată de dinamica procesului interogativ și al

---

12 M.B. Foster, *Creation, Nature and Political Order in the Philosophy of Michael Foster* (coord. C. Wybrow), Lewinston, Edwin Mellen Press, 1992, p. 66.

13 Cf. Sperantia, *Apriorismul pragmatic*, apud. V. Muscă, *op. cit.*, p. 144; Collingwood, „Function of Metaphysics in Civilization", pp. 41-44.

14 Cf. Muscă, *op. cit.*, p. 151; Sperantia, *Systčme de Métaphysique*, pp. 305-306.

răspunsurilor la întrebări; Sperantia crede că istoria este compusă din succesiunea „situațiilor" (formate din „idei, credințe, aspirații colective sau personale care devin norme sau legi") de natură pur ideală a căror apariție în fiecare epocă este „necesarmente produsul situațiilor care sunt date interior în momentul imediat anterior".[15] În mod asemănător, Collingwood consideră că întrebările istoricului (preocupat exclusiv de istoria ideilor) vizează un trecut dispărut, însă care a lăsat anumite urme în prezent. Prin urmare, acest trecut nu este unul mort, căci el trăiește, într-un anumit fel, în prezent; de aici rezultă că, propriu-zis, procesele istorice nu încep și nu se sfârșesc, ci trec unul într-altul. În fapt, un proces p_1 nu încetează niciodată, după cum un proces „ulterior" p_2 nu-și are niciodată un început: „În istorie nu există nici începuturi, nici sfârșituri", scrie el.[16]

Însă aprecierile cele mai sugestive referitoare la logica inovatoare și la teoria conexă a presupozițiilor propuse de Eugeniu Sperantia îi aparțin, credem, unuia dintre specialiștii români cei mai avizați în domeniul logicii interogative, Constantin Grecu.

În studiul său despre Sperantia intitulat „Un început în logica interogativă", Constantin Grecu arată că acesta admite existența unor elemente *a priori*, care însă, deși de inspirație kantiană, „nu reprezintă forme ale intuiției sensibile și categorii ale intelectului" ca la filosoful german, ci „interogații și postulate ale gândirii, iar pe de altă parte [admite] existența unei realități spirituale transcendente, o lume a adevărului absolut, cognoscibilă totuși pe cale rațională" însă numai prin intermediul elementelor *a priori*.[17]

Aceste elemente, arată în continuare C. Grecu, sunt indemonstrabile și irefutabile, ele fiind alcătuite în primul rând din anumite postulate ale gândirii „acceptate doar în virtutea consecințelor lor" și a faptului că în absența lor „gândirea ar fi lipsită de sens". Ele reprezintă un gen de „«prejudecăți» sau «parti-pris»-uri care predetermină conținutul gândirii, iar acceptarea lor nu necesită apelul la experiență ori la axiome

---

15 I.M. Danciu, „[Eugeniu Sperantia.] Axiologie și antropologie", în A. Marga, *op. cit.*, p. 162.

16 Collingwood, *An Autobiography*, p. 98.

17 C. Grecu, *op. cit.*, p. 166.

auto-evidente, conținutul pe care îl introduc în sfera gândirii având un caracter transcendent".[18]

În ceea ce-l privește pe Collingwood, reluăm — datorită similitudinilor ei cu tabloul metafizicii lui Sperantia —, o parte a interpretării noastre de la capitolul II a considerațiilor sale despre realitatea spirituală transcendentă și a raporturilor acesteia cu cunoașterea omenească. Conform acestei perspective, filosoful englez ajunge la concluzia (exprimată destul de confuz și de derutant) că „adevărul" absolut transcende oricare din expresiile sale temporale; în al doilea rând, el ne conduce către implicația că ideea *a priori* de „adevăr" nu există prin sine, ci fiecare expresie istorică a ei realizează anumite posibilități care-i sunt inerente. Această idee *a priori* de „adevăr" este, pentru Collingwood, adevărul metafizic.

În concluzie, credem că pentru filosoful englez, metafizicianul, în calitatea sa de istoric, cercetează modul în care ideea *a priori* a entității abstracte numite „adevăr" se dezvăluie în gândirea umană. Această revelație este determinată istoric și îmbracă diferite forme culturale. Prin deducerea presupozițiilor absolute schimbătoare cu ajutorul analizei logico-istorice a diverselor forme temporare de gândire metafizicianul verifică într-o manieră istorică modul în care ideea *a priori* de „adevăr" se manifestă mereu în alt formă. În acest sens, metafizica nu este prezentată doar ca un studiu istoric/descriptiv al opiniilor despre ființă, ci și ca o analiză logico-istorică a modurilor în care ființa sau existența apare la un anumit moment. Acesta este motivul pentru care Collingwood își denumește investigația „cercetarea metafizică".[19]

Revenind la analiza gândirii logice a lui Sperantia făcută de C. Grecu, semnalăm o nouă remarcă izbitor de asemănătoare cu ideile fostului „Waynflete Professor" de la Oxford pe care le-am trecut în revistă: pentru filosoful român, „momentul inițial al oricărui proces de cunoaștere îl constituie problemele. În consens cu Popper și Collingwood [...] Sperantia a putut afirma împotriva pozitivismului logic și pe linia unei tradiții valoroase ce se întinde până la Aristotel și

---

[18] *Ibid.*, pp. 166-167; Sperantia, *Système de Métaphysique*, apud. C. Grecu, *op. cit.*, p. 167.

[19] Cf. Collingwood, „Method and Methaphysics", pp. 2-31.

Socrate, că «orice achiziție a cunoașterii, orice progres al științei și orice eliminare a erorii pleacă totdeauna de la o problemă, și orice problemă se reduce la o judecată interogativă. La drept vorbind, cunoașterea nu valorează decât atât cât valorează întrebările de la care pornește. Mai mult decât atât: adevărata cunoaștere nu constă atât în răspuns, cât în punerea necontenită a unor întrebări și în urmărirea necontenită a unor răspunsuri ce vor da naștere unor noi întrebări»"[20].

În ceea ce-l privește pe Collingwood, pentru el întrebarea crucială: „La ce întrebare este [cutare sau cutare]... propoziție propusă drept răspuns?" are în esență un caracter istoric, deoarece ea poate fi reconstruită doar în mod istoric. Urmând propriul model istoric de cunoaștere, el avertizează: „Niciodată să nu crezi că ai înțeles o afirmație a unui filosof [sau o altă «exteriorizare» a ideilor aparținându-i unui agent istoric dat] până când n-ai stabilit, cu cea mai mare precizie posibilă, întrebarea la care acesta a oferit respectiva afirmație drept răspuns."[21] Astfel, corecta amplasare a întrebării, ca punct de plecare al procesului cognitiv, acoperă jumătate din actul cunoașterii. „Informația poate constitui corpul cunoașterii, însă sufletul acesteia este interogarea."[22]

Desigur, în multe privințe, Sperantia merge mult mai departe decât Collingwood cu sistematizarea tehnică sau pur logică a judecăților interogative; astfel, acesta își planifica încă de la început să vizeze, ca obiect și direcții de cercetare ale „problematologiei" „analiza, caracterizarea și clasificarea judecăților interogative (cercetarea analitică); stabilirea genului de răspuns adecvat cerut de fiecare specie de propoziție interogativă (cercetarea adecvării); cercetarea condițiilor posibilității unei soluții complete pentru fiecare categorie de întrebări (cercetarea exhaustiunii); cercetarea posibilității ca unele elemente ale răspunsului să fie anticipate în termenii întrebării (cercetarea implicației)".[23]

Însă locul unde cei doi filosofi se întâlnesc din nou este trecerea pe care o fac de la logica interogativă la presupoziți-

---

20 C. Grecu, *op. cit.*, p. 168.

21 Collingwood, *An Autobiography*, p. 74.

22 Idem, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, p. 78.

23 C. Grecu, *op. cit.*, p. 169.

ile fundamentale, ambii fiind de părere că analiza semnificației întrebării conduce cu necesitate la analiza presupozițiilor acesteia. Astfel, după cum remarcă C. Grecu, dintre presupozițiile întrebărilor, unele au un caracter foarte general, care formează obiectul unei metafizici naturale, printre ele numărându-se, la loc de frunte, „cele referitoare la încrederea în existența adevărului și în posibilitatea atingerii lui".[24] Nu altul era gândul lui Collingwood când scria că fiecare civilizație se sprijină pe credința că adevărul este scopul ultim și că gândirea sistematică — atât în formele ei teoretice, cât și în cele practice — trebuie socotită unul din lucrurile cele mai de preț, întrucât este capabilă de a ne conduce către adevăr.[25]

Și, tot în surprinzător consens, cei doi adversari contemporani ai pozitivismului logic aplică principiul socratic al cunoașterii ca elucidare a unor cunoștințe posedate deja, într-o oarecare măsură, de către subiect. Sperantia vorbește, definindu-și unul dintre termenii logicii sale interogative, mai

---

[24] *Ibid*, p. 172; o tratare elaborată a stadiului actual al teoretizărilor filosofice ale presupozițiilor îi aparține lui Gheorghe Clitan, în cartea sa (aflată sub tipar) *Postmodernism sau ultramodernism? Despre jocul raționalității și presupozițiilor în filosofia actuală* (Timișoara, Editura Eurobit, 2002) care discută „îndeosebi... presupozițiile ontologice, adică cele vizate prin acte de genul referirii" pe care autorul le socotește „prototipul oricărui tip de presupoziție". În opinia lui, „acest lucru este legat fie de instituirea sa ca atitudine propozițională în discursul ontologic, fie de instanțierea ei ca referent pentru termenul de „existență" (sau pentru alți termeni sinonimi lui: „ființă", „lume", „realitate" etc.), altfel spus de funcționarea sa sub forma unei condiții fără de care discursul își pierde legitimitatea, iar relația de referire nu mai este posibilă". Alte tipuri de presupoziții avute în vedere de Clitan sunt „așa-numitele presupoziții funcționale (metodologice, lexicale ș.a.m.d.). Dintre cele metodologice, [lucrarea trece în revistă] presupozițiile strategice (funcționând ca reguli sau principii „regulative" în inferențele de tip abductiv), cele locale (reguli sau principii „definitorii", „pas-cu-pas", guvernând inferențele deductive și inductive) și cele interogative (ale diferitelor tipuri de întrebări) [accentuându-se asupra faptului că ele] joacă un rol deosebit în logica cercetării (justificării și descoperirii) științifice sau în teoria raționalității adiacentă ei" (*ibid*, „Summary", manuscris).

[25] Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, p. 133.

precis *terminus quarens*, despre faptul că acesta nu semnifică prezența vidului cognitiv, ci doar lipsa unui conținut determinat, orice întrebare conținând o anumită cunoaștere, anunțând, într-o anumită măsură, noua cucerire cognitivă ce va juca rolul de răspuns.

Această idee ne duce cu gândul la afirmațiile lui Collingwood privitoare la „cunoașterea implicită", ce reclamă o expresie explicită dintre care o amintim pe următoarea: „Ceea ce urmează a fi cunoscut... este deja cunoscut, nu în general, ci în actualitatea sa concretă; și totuși, această cunoaștere este cumva deghizată, ascunsă, ori confuză... Sarcina gândirii în acest caz este aceea de a descâlci această cunoaștere din... aliajul său cu eroarea."[26]

Paralelismul crezurilor filosofice ale celor doi gânditori continuă și sub aspectul modalității în care înfățișează caracterul autocontradictoriu al neopozitivismului. Astfel, Sperantia afirmă că „a pune o întrebare... implică... a crede în existența unui adevăr și în posibilitatea de a-l atinge... Celui care neagă posibilitatea de a afla un lucru despre ceva sau de a ști îi este interzis a formula întrebări, căci ele dezvăluie tentativa sa de a le rezolva, deci de a ști. În același fel, celui care proclamă inexistența unui adevăr îi este interzis, implicit, să formuleze o afirmație sau o negație oarecare, sub pedeapsa de a cădea în contradicție cu sine însuși. Proclamarea sa sucombă, sinucigându-se."[27]

La rândul său, Collingwood scria, cu doar doi ani înaintea lui Sperantia, că prin nerecunoașterea funcțiilor presupozițiilor absolute și prin recunoașterea logicii propoziționale și nu a logicii întrebărilor-și-răspunsurilor drept unica logică validă valoarea științifică a analizelor neopozitiviste este compromisă. Căci „exact prin deslușirea presupozițiilor absolute gândirea științifică se deosebește de gândirea non-științifică; orice atac asupra punctului de plecare — și anume a faptului că gândirea are presupoziții — reprezintă un atac direct asupra științei însăși și include o încercare, conștientă sau inconștientă, de a reduce orice formă de gândire la nivelul ei cel mai confuz și mai neștiințific".[28]

---

[26] Collingwood, Scrisoare către J.A. Smith, 16 dec. 1933, p. 3.
[27] Sperantia, *Système de Métaphysique*, pp. 320-21.
[28] Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, p. 171.

Încheiem cu câteva considerații asupra raportului întrebare-răspuns în concepțiile celor doi autori. În cazul lui Sperantia, arată C. Grecu, răspunsul la o întrebare este o propoziție enunțiativă care oferă informația cerută prin întrebare. Pe de altă parte, orice cunoștință constituie un răspuns la o întrebare; toate cunoștințele sunt determinate de faptul că reprezintă răspunsuri la întrebări precise, neavând sens decât în măsura în care răspund exact la respectivele întrebări. Următoarea problemă, implicată de chiar argumentul schițat mai sus este problema adecvării, în vederea rezolvării căreia Sperantia a operat distincția între adecvarea formală și valabilitatea materială a unui răspuns. Și exact ca în opinia lui Collingwood, „unei întrebări i s-ar putea da un răspuns adevărat prin conținutul său [pe care Collingwood îl numește *true answer*, n.n.], dar care să nu fie adecvat, tot așa cum i se poate da un răspuns adecvat, deși fals [numit de Collingwood *right answer*, n.n.]."[29] „A cerceta condițiile de adecvare a unui răspuns înseamnă a te întreba nu care este *datul* cel mai adevărat, ci care este *genul de date* care ar putea îndeplini cerințele unei propoziții interogative. Aceasta înseamnă a te întreba care sunt temele sau conținuturile care aparțin *formei a priori* corespunzătoare".[30]

Faptul că se obțin mereu răspunsuri [la întrebări] „nu implică nici pe departe adevărul... [soluții]lor susținute. Fiecare știință își are propria sa dezvoltare istorică, deși problema fundamentală sau generală rămâne neschimbată. Forma particulară în care ea se prezintă se schimbă din timp în timp iar problema generală nu subzistă niciodată în forma sa pură sau abstractă, ci întotdeauna în forma concretă sau particulară determinată de stadiul prezent al cunoașterii, cu alte cuvinte, de dezvoltarea de până în prezent a gândirii. Aceasta este o regulă universal valabilă în cazul tuturor formelor gândirii umane și nu există nici un motiv pentru care metafizica să constituie o excepție.[31]

Cât privește deschiderile istorice ale celor două doctrine, ele sunt de asemenea foarte apropiate, deși Sperantia a insis-

---

29 C. Grecu, *op. cit.*, p. 173.

30 Sperantia, *Système de Métaphysique*, apud. Grecu, *op. cit.*, p. 173.

31 Collingwood, „The Nature of Metaphysical Study", pp. 14-15.

tat mult mai puțin asupra acestui aspect decât Collingwood. Însă, după cum logica interogativă o sugerează, caracterul ei dinamic oferă perspectiva procesualității, care proiectată asupra succesiunii „situațiilor" (ce formează substanța istoriei la Sperantia) poate da seama de mecanismul schimbării, în vreme ce logica interogativă însăși se prefigurează ca șansă metodologică a analizei și interpretării fundamentelor acestei istorii spirituale.

CUVÂNT DE ÎNCHEIERE

În urma cercetării noastre, am ajuns la următoarele constatări:

Filosofia engleză din primele decenii ale secolului nostru subsumată denumirii de „idealism" nu s-a limitat la epigonism în raport cu înaintaşii ei insulari şi continentali, ci a creat deschideri noi în câmpul investigaţiei filosofice, dintre care unele se dovedesc adevărate realizări de pionierat. Această importantă operă inovatoare, mai puţin cunoscută, s-a situat în prelungirea celor trei mari „cotituri" filosofice care i-au precedat, şi anume „cotitura transcendentală" (Kant), „cotitura istorică" (Dilthey) şi „cotitura lingvistică" (Wittgenstein); totodată, lucrările cel puţin ale unuia dintre filosofii la care ne-am referit, respectiv Robin George Collingwood (1889-1943), s-au situat în mod indiscutabil în avangarda celei de-a patra mari „cotituri", survenită în deceniile ce-au urmat, numită „cotitura hermeneutică".

Lucrarea noastră a dorit să evidenţieze, făcând, pe cât posibil, apel la documente şi manuscrise inedite (pe care am avut prilejul să le examinăm în arhivele şi bibliotecile oxfordiene Clarendon Press, Magdalen College, Bodleian Library şi în arhivele *Societăţii Collingwood* din Swansea, la care s-au adăugat câteva vizite la unele colecţii particulare din Anglia), că filosofia engleză imediat antebelică şi cea interbelică nu s-a identificat în totalitate cu filosofia analitică — în ciuda prestigiului strălucitilor reprezentanţi ai acesteia din urmă — ci, prin eforturile unor gânditori precum Collingwood, Joseph, Alexander, Mure, Smith sau Foster, la care se adaugă mulţi alţii, a păstrat deschise căile de acces către câmpurile tradiţionale ale filosofiei, pe care s-au străduit să le legitimeze în faţa criticismului devastator al filosofiei analitice.

Unul din domeniile cele mai disputate din acest punct de vedere s-a dovedit a fi metafizica, ale cărei şanse au fost relansate o dată cu importantele „reforme" la care a fost supusă, fapt ce o transforma într-o ştiinţă cognitivă a principiilor

implicite fundamentale ce subîntind întreaga cunoaștere și gândire umană ale unei epoci istorice date. Faptul că aceste presupoziții absolute erau supuse devenirii istorice adăugau, în mod aparent paradoxal, un caracter istoric noii discipline, care nu se putea limita la cercetarea unor seturi încremenite de asemenea principii ultime, ci trebuia să le investigheze și apariția din principiile anterioare și trecerea în cele ce le-au succedat. Consecințele unei asemenea inovații au fost semnalate, printre alții, de Stephen Toulmin, care vedea în teoria presupozițiilor absolute, în varianta lui Collingwood, o prefigurare a teoriei kuhniene a paradigmelor, în vreme ce Gadamer o interpreta ca pe o premisă esențială a hermeneuticii sale.

În ce ne privește, am încercat să arătăm că, în ciuda aparențelor, metafizica propusă de Collingwood (care reprezintă, credem, personalitatea filosofică exemplară a acestei grupări, în fond foarte eterogenă, de atitudini silite să lucreze într-un mediu deosebit de ostil) nu abandonează Ființa și nu ia calea relativismului, ci adoptă un realism idealist a cărui cheie explicativă o reprezintă tocmai istoria, înțeleasă ca devenire spirituală ancorată cu un capăt în eternul transcendent, iar cu celălalt în lumea aparențelor tranzitorii.

O poziție filosofică asemănătoare ni s-a părut a întrevedea în doctrina gânditorului român Eugeniu Sperantia, care simultan și total independent, dădea măsura deschiderii către universalitate a gândirii și culturii filosofice românești.

Pseudo-summary:

'REFORMED METAPHYSICS', PHILOSOPHICAL REALISM, AND THE CRITIQUE OF HISTORICAL REASON

My chance to spend quite a long time in some British archives and stacks of manuscripts (New Bodleian Library, Section of Western Modern Manuscripts, Oxford, Clarendon Archives, Oxford, archives and library of Collingwood Society, Swansea, private collections of manuscripts of Teresa Collingwood Smith, Oxford, and Vera Collingwood, London) brought into my attention manuscripts — basically by Robin George Collingwood (1889-1943) reflecting not only some of his ideas, but also a part of the intellectual atmosphere of his time — totalising over 1,500 pages, very little known by the interested public and even by many researchers. In these texts I anticipated the possibility of an original research capable of throwing a new light on a particular moment which I plan to emphasise as significant for the evolution of the inter-war and post-war debates over the legitimising role of historical thought within the context of reconsidering the object and status of philosophy (or metaphysics) imposed, first of all, by the 'Cartesian product' of the first three big philosophical 'turns': transcendental (Kant), historical (Dilthey), and linguistic (Wittgenstein) and as a premise of the fourth, the hermeneutic 'turn'. I refer to the reply given to the analytic philosophy (which was dominant at that time) by the opposition of the so-called 'neo-idealists', manifested right in the *fiefs* of the former, namely at Cambridge and Oxford. These adversaries of analytical philosophy, although very famous in those times, have entered into some oblivion once the ones they opposed lost their influence. Recently, since the arguments of the former British opponents of analytical philosophy were rediscovered and reconsidered within the context of the philosophical conceptions developed later, such as

Kuhn's, or the various hermeneutic currents, or the post-modern orientations, an increasing number of analysts noticed the pioneer's work in relation to these philosophical trends made by the English thinkers associated (in a way or another) to idealism (beginning with F.H. Bradley and continuing with T.H. Green, Samuel Alexander, H.H. Joachim, G.R.G. Mure and H.W.B. Joseph, and especially with R.G. Collingwood, A.N. Whitehead, M. Foster, J.A. Smith and M. Oakeshott).

The idea of this research came, partially, from one of Collingwood's definitions of ('reformed') metaphysics in one of his unpublished manuscripts, namely 'Function of Metaphysics in Civilization' (1937-38): 'The object of [reformed] metaphysics consists in the analysis and interpretation of the fundamental principles which lie at the basis of the thinking in a given period' and in the analysis and interpretation of its historicity, that is, of the 'way in which a set of fundamental principles is replaced by another' (p. 45). Collingwood had to face permanently the arguments of those who aimed to demolish the idea of metaphysics, becoming, at the same time, extremely sensitive to the idea of the boundaries of human rationality. Unlike Wittgenstein (II), he continued to believe not only in the possibility, but also in the necessity of a metaphysical project. Consequently, the dilemma Collingwood was confronting could be expressed as follows: How can one demonstrate the possibility of metaphysics taking into account the criticisms aiming at the undermining of such a project? I think that the results of Collingwood's attempts to face this challenge represents his main contribution to the development of metaphysics (in its 'reformed' version, both as an unveiling and as a manifestation of the historical character of the human mind), capable of reconciling essentialism with historicism and the analytic spirit with the speculative perspective.

Thus, in 1935 Collingwood wrote to the electors of the Waynflete Professorship outlining his plan to concentrate on metaphysics, seen in close connection with the philosophy of history:

> *My chief interests lie in... metaphysics, and I desire to devote myself more particularly to these interests in the future... Hitherto I have spent a good deal of time on historical study. My aim in so doing has always been to prepare myself for an attack on the philosophical problems (metaphysical and epistemological) connected with the idea of history (historical process — historical knowledge). I regard this preparation as now complete, and wish to set aside these historical studies in order to develop the philosophical ideas to which they have led me. If I were elected to this chair I should endeavour to liquidate my historical work, partly by publishing my results, and partly by handing them over to persons who I have trained for the purpose, and I should turn my attention to the philosophy of history... At the same time, bearing in mind the relation between historical process and natural process, I should try to develop in my own way the metaphysical inquiries concerning nature which have lately been brought into fresh prominence by Alexander and Whitehead. I regard inquiries of this kind as an essential part of metaphysics.*[1]

One of the most relevant works in this matter by the Oxford don is *An Essay on Metaphysics* (published in 1940), the book which made him known within large circles of scholars during the following decade. As a consequence, Collingwood started to be praised as one of the first authors who contextualized the particular facts of a given system of thought, thus preceding in this respect thinkers such as Kuhn, Foucault, Heidegger and Wittgenstein. As Stephen Toulmin suggestively remarks, in his *Metaphysics* Collingwood brings an argument in favour of the historical perspective that aims at consolidating the project of revised metaphysics which, in its turn, could consolidate (from transcendental-epistemological point of view) the project of revised history (conceived as *re-enactment* of past thinking). In Collingwood's view, 'all human thought, is confined within the particular constellation of 'absolute presuppositions' accepted in the

---

[1] Quoted in J. Connelly's 'Introduction to [the Romanian translation of] R.G. Collingwood's *An Autobiography*,' Bucharest, Editura Trei, 1998, pp. 27-8.

individual thinker's culture and epoch. And, when we trace out the manner in which such constellations displace one another in course of time, we can do so only as historians of ideas. There is no unchanging, Olympian viewpoint available to us, from which we can judge the comparative merits of different absolute presuppositions by timeless philosophical standards.'[2]

According to Collingwood, every system of enquiry has its basic presuppositions that are logically ultimate and independent of one another; as one commentator of his historical work observes, these presuppositions are *a priori* in character;[3] more particularly, the Oxford don thought there was an *a priori* element in historical explanation: the notions employed in historical explanation 'appear to contain an element which is not due to experience, but may be called a priori or subjective according to taste.'[4] As rational reconstructions, the absolute presuppositions are the ultimate and basic foundations of any system of knowledge or framework of mind. Collingwood's theory of absolute presuppositions is essentially linked to his logic of question and answer. Every statement (or action) that anybody ever makes is logically subsequent to the same question. Furthermore, every question involves a presupposition. For Collingwood, a presupposition is either relative or absolute. By a relative presupposition he means, in his *Essay on Metaphysics*, one which stands relatively to one question as its presupposition and relatively to another question as its answer (Def. 5), whereas an absolute presupposition is one which stands, relatively to all questions to which it is related, as a presupposition, never as an answer (Def. 6). Unlike relative presuppositions, they are not verifiable (they cannot be stated as true or false). In agreement with J.A. Smith and M. Foster

---

2 Stephen Toulmin, 'Introduction' to *An Autobiography* by R.G. Collingwood, Oxford, Clarendon Press, 1978, pp. xiv-xv.

3 L.O. Mink, *Mind, History and Dialectic: The Philosophy of R.G. Collingwood*, Bloomington, Indiana University Press, 1969, p. 114 ssq.

4 W.H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, London, Hutchinson, 1967, p. 69.

and even with Whitehead and Oakeshott, Collingwood ascribed a faith-like character to the absolute presuppositions.[5]

As a contextualist (in the narrow linguistic sense of the contemporary hermeneutical discussion) Collingwood asserts that a whole context of factors would determine the framework in which understanding occurs. Reconstruction and interpretation became inseparable for him: constructing history is how one gains the horizon of the past — he uses the 'what' to get at the 'why'. How would this connection be possible? By the idea of the living past, answers Collingwood. Historian's questions deal with a vanished past, but a past which has left certain (and significant) traces in the present. Consequently, the Oxford don thought that the past studied by the historian is not a dead past, but one which lives, in a way, in the present; this means that historical processes do not begin and do not end but they pass, one into another. As Gadamer pointed out, in Collingwood understanding only happens within a shared tradition; in other words when there is an interpenetrability between different universes of discourse (based on different presuppositions), a shared set of rules of intelligibility.[6] The fusion between past and present takes place when the interpreter grasps the original thought patterns of the historical agents. This for him constitutes reconstructing the question, and ultimately the discovery of the absolute presuppositions underlying the whole universe of discourse. The absolute presuppositions are not verifiable (they cannot be demonstrated as true or false), their utility residing in their logical effectiveness that doesn't depend upon their verifiability, but only upon the fact that they are presupposed. They are not propositions *per se* because, unlike propositions, they are not answers to questions. At the same time, they cannot be derived from experience, but are 'catalytic agents which the mind must bring out of its own resources to the manipulation of

---

5 J.P. Hogan, *Collingwood and Theological Hermeneutics*, University Press of America, Lanham, New York, London, 1989,p. 73.

6 R. Martin, 'Collingwood's Doctrine of Absolute Presuppositions and the Possibility of Historical Knowledge', in L. Pompa, W.H. Dray (eds.), *Substance and Form in History*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981, pp. 102-4.

what is called 'experience' and the conversion of it into science and civilization.'[7]

Taken in itself, the past is never seen by Collingwood as fully accessible to knowledge because, as present re-enactment of past thought history changes inevitably from a generation to another; having its own present, each generation keeps the intention of the investigated historical actor open to new interpretations, which depend upon the various ways in which the past unveils its 'encapsulation' within the present.

As for the anticipatory role of this theory in reference to future doctrines dealing with this 'conceptual change', Toulmin wrote:

> *In the last fifteen years, a cruder version of Collingwood's position has obtained a certain currency and familiarity, through the popularisation of T.S. Kuhn's theory of 'paradigms'. But a similar, subtler historical critique underlies a good deal of contemporary historical discussion. Many philosophers of science today, for instance, are preoccupied with the historical and philosophical problems associated with conceptual change. Meanwhile, among moral and social philosophers, a book such as Alasdair MacIntyre's* Short History of Ethics *reads like an extended commentary of the arguments presented in pp. 62-4 of Collingwood's* Autobiography.[8]

Unfortunately, Toulmin adds, 'the justice of Collingwood's analysis is not yet universally recognized: notably, at Oxford itself. Peter Strawson, for instance, places great emphasis on the fundamental position for metaphysics of something that he calls 'our everyday conceptual framework'. It is not hard to imagine what Collingwood's reaction to this position would have been.'[9]

---

7 R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (abbr. EM), Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 197.

8 Toulmin, *op. cit.*, p. xv.

9 *Ibid.*

Back to my remark that, according to the Oxford don, there is an *a priori* element in historical explanation due to the *a priori* character of the absolute presuppositions, I think that this element can be interpreted as a fundamental link between history and metaphysics. In the same spirit, one of the most prominent commentators of Collingwood, Leon Rubinoff, expresses the interesting opinion that Collingwood's historicism is a transcendental one, and compares Collingwood's metaphysics with Husserl's phenomenology, arguing that both Husserl and Collingwood recognise the historicity of thought and both were attempting to unveil the transcendental structures of mind.[10] Viewed in this light, the object of Collingwood's metaphysics, namely 'mind' as essential and unique reality appears to us as having an implicit constant nucleus. We can say that, basically, the whole 'moving picture' of history *a parte objecti* is simply a complex and diversified unfolding of 'mind' as ultimate reality. This doesn't exclude the existence, in Collingwood's view, of a set of perennial problems metaphysics implicitly deals with. Such an interpretation was inspired, on the on hand, by Collingwood's own idea expressed in *Essay on Philosophical Method* (1933, abbr. EPM) — a book which he regards, in *An Autobiography* (abbr. A), as his 'best book in matter... the only one [he]... ever had the time to finish as well as [he]... knew how' (A, 117-18) — that 'every [genuinely historical] philosopher realizes that the subjects treated in [the philosophical] sciences are in some sense aspects of the same subject... and... [that] the entire history of thought is the history of a single sustained attempt to solve a single permanent problem (EPM, 194, 195), and, on the other hand, by the suggestive interpretation made by Guido Vanheeswijck in his study 'Metaphysics as a Historical[ly Based] Discipline: The Relevance of Collingwood's Reformed Metaphysics' (unpublished manuscript, pp. 91-126) according to which Collingwood has implicitly sustained the eternality of the philosophical questions, which are unconsciously — or implicitly — apprehended and 'translated' under the forms of changing sets of (temporary) absolute presuppositions. I think that one of these problems is identified by Collingwood in EM as the

[10] L. Rubinoff, *Reform of Metaphysics*, Toronto, Toronto University Press, 1970, p. 25.

problem called by the ancient Greeks 'the problem of the one and the many' (cf. EM, 202, 213).

According to the Oxford don, the 'mind' is created by man. This occurs in two processes, collectively as the race has evolved its culture, and individually as each person acquires his education within that culture. Every act of consciousness is a creative act of the mind, in which the mind exercises some degree of choice and has some goal in view.[11] This definition of mind formulated in *Speculum Mentis* (1924) did not seem to be essentially altered in its meaning during the further stages of Collingwood's creation. Moreover, the mind is what it thinks; 'but this activity of reflection is no mere thinking; it is a *doing*, and it is the nature of what thought *does* that Collingwood [...] seeks to determine.'[12] As regards the surrounding world process, it 'does not belong to some isolated world-in-itself but only to an experienced world, that is, to a world that is in some sense thought or interpreted. [Mind as (shared) s]ubjectivity is fundamentally a *world-making activity*. The key to an understanding [...] of consciousness, then, is to determine *how* the self makes or creates its world'.[13] Thus, the world is in different ways and to various degrees, the activity of thought. The world and the self — as shared consciousness —, then, are both 'made' by 'knowing' them. And, accordingly, mind *makes* itself by *knowing* itself, and knowing is nothing else but *practical and theoretical achievement*.[14] With respect to Collingwood's constant conception about history, Hinz concludes that 'if consciousness [mind] is to contribute fully to self-knowledge and self-creation, it must do so in accordance with the methods of history'[15] by which the processes of the self and the world can be ascertained[16] and only by which I (as subject) 'can also explore a

---

11 W.M. Johnston, *The Formative Years of R.G. Collingwood*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967, p. 111.

12 Michael Hinz, *Self-Creation and History*, University Press of America, Lanham, New York, London, 1994, p. 23.

13 Ibid., pp. 23-4.

14 Ibid., p. 39.

15 Ibid., p. 92.

16 Ibid., p. 26.

world consisting in things other from myself'[17] and I can envisage 'the problem from which [a process of thought] started and reconstruct the steps by which its solution was attempted.'[18]

However, what the historian is trying to determine is the thought of the agent, and the thought of the agent can be determined only relative to the action which the historian is trying to explain. Accordingly, a self is practical activity. Freedom is the successful assertion of a self; it is attributable to a self that has overcome (to at least some degree) the obstacles which had temporarily hindered its effort after unity. A self frustrated and incapable of mastering its problem is, to the extent of its failure, not free. Freedom, therefore, consists in the self's transformation of its situation as constituting an increase in its unity. Thus, mind's activity is ultimately the endeavour to attain its unity through the activity of the individual selves as shared consciousness. This is in fact the internal side of the 'material' history.[19]

As a form of 'theoretical reason', history is an attempt to explain the activity of the not-self in terms of the 'practical reason' derived from the consciousness of 'duty'.[20] In acting according to duty the agent gives his response to his situation starting from an understanding that the rational requirements of the situation are not accomplishable in merely utilitarian or regularian terms. Therefore, as Collingwood puts it, historical consciousness is in fact the 'consciousness of a necessity which cannot be stated analytically in terms of rea-

---

17 Collingwood, *The New Leviathan* (abbr. NL), Oxford, Clarendon, 1992 (new edition), p. 128.

18 Idem, *The Idea of History* (abbr. IH), Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 312-13.

19 In Raymond Aron's sense, as designating a 'certain reality', whereas the 'formal history' designates the knowledge of that reality (cf. R. Aron, *Introduction ŕ la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1981, p. 17). This distinction corresponds to Collingwood's own distinction between history *a parte objecti* and history *a parte subjecti*.

20 Hinz, p. 98.

sons and consequences.'[21] This converges very well with Collingwood's famous assertion that when the historian 'knows what happened, he already knows why it happened' (IH, 214).

Although historicity was always considered by Collingwood a fundamental characteristic of the mind, its life[22], nevertheless history is not the synonym of metaphysics but its method, even if metaphysics, even though arguably remaining essentially the science of being, is also the true science of becoming.[23] As Bruce Haddock observes, 'Collingwood had always seen his treatment of conceptual problems which arise in the conduct of historical research as a preliminary stage in a larger enterprise, the exploration of the historical dimension in experience as a whole. [Despite the fact that t]his project, involving as it did a reappraisal of the nature of mind and language, was somewhat swamped in *The Idea of History*, [y]et it is arguable that Collingwood's views on the character of history have been misinterpreted through neglect of his wider philosophical interest.'[24]

Basically, the self-creative process of mind is a process of development which we become aware of insofar as we do metaphysics and that means insofar as we think historically. But to do metaphysics is not merely to think historically, because in metaphysics the reconstruction of the thought element comprising a certain situation is not similar to the historical reconstruction — which deals exclusively with past reflective

---

21 Collingwood, *Essays in Political Philosophy* (edited with an Introduction by David Boucher), Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 156.

22 Hogan, *op. cit.*, p. 20.

23 Cf. F. Lobonț, 'Metaphysics as a historical discipline', *Analele Universității de Vest din Timișoara*, Seria filosofie, vol. IX, 1997, p. 68, and idem, 'Religious experience and its modes in early Collingwood (1916-1929)', PhD thesis, Wales University, Swansea, 1999, ch. I, passim.

24 B.A. Haddock, 'Vico, Collingwood and the Character of a Historical Philosophy', in D. Boucher, J. Connelly, T. Modood (eds.), *Philosophy, History and Civilization*, Wales University Press, Cardiff, p. 139.

thought — and because these thought elements (namely absolute presuppositions) are 'unconscious' (EM, 48n), in sense of pre-conscious, pre-reflective[25] — that is, forms of 'propositional thinking' (NL, part 1) — and yet re-enactable[26]; implicit and yet explicable.[27]

Historical method is inferential (inductive); but the metaphysician doesn't proceed only inductively because he undertakes a non-historical re-enactment of the *strains* of an earlier phase of a certain development which were taken up and resolved within it and thus constituting a new phase. Whereas the historian tries to match the action to the situation, the metaphysician aims to establish the continuity between two phases (as systems of thought); whereas actions (which the historian basically deals with) are characterised by the degrees of fulfilment of purposes, the developments — as 'substance' i.e. *doing* of mind as shared consciousness of the individuals — from a system of thought to another (which, in Collingwood's opinion, should become the genuine subject-matter of metaphysics) are characterised by the resolution of strains. In solving its problems, the self-creative mind creates new problems which it solves differently and thus alters not only its world but itself as well (NL, 64).

Consequently, for the Oxford don history represents the method of tracing the continuous process of mind's unfolding through human actions. As Mink pointed out, history as the 'concrete universal' and the overall notion of historical consciousness form the link between the early and later Collingwood.[28]

My insistence on Collingwood's thought is due, first of all, to the fact that, from all idealist English philosophers of his time, he is the only one who manifested constantly and consistently an acute historical consciousness. As he himself put

---

25 Hinz, 'Process and Progress', *Collingwood Studies*, Vol. I, Dinefwr Press, Llandbde, 1994, n12, p. 139

26 David Boucher, 'Editor's Introduction' to the revised edition of *The New Leviathan*, p. xxviii.

27 *Ibid.*, p. xxx.

28 *Mind, History and Dialectic*, pp. 48-9.

it in a letter to his friend Guido de Ruggiero, 'a historically-minded philosopher here [in England] is a *vox clamantis in deserto.*'[29]

As a young lecturer of philosophy in the mid 1910s' Oxford Collingwood began his career as a faithful follower of the realist philosophy promoted by his teachers and mentors Cook Wilson and E.F. Carrit. But his divorce from this philosophy occurred very soon, namely in 1917, once he elaborated the first version of his logic of questions and answers. Yet his public break with 'realism' — by which he designated in fact a crude form of realism, ('common-sense realism') took place in 1919, in his article 'Reflections on Realism', in which this philosophy was defined as the doctrine according to which knowledge doesn't affect its object. Sixteen years later, the definition Collingwood gave to 'realism' was practically unchanged: '[For the realist, t]he object makes no difference to the knowing, so that knowing is... a single absolutely ... undifferentiated activity [and is based on the realist's assumption that reality consists in] two radically self-contained worlds: the objective world of things known and the subjective world of cognitive activity,'[30] whereas for Collingwood, the 'mind' itself is a *compositum* of cognitive activities and their object.

Nowadays, Toulmin writes, 'Collingwood's philosophical arguments speak to us more directly and forcefully than they did to his Oxford contemporaries. The 'realist' positions put forward by John Cook Wilson at Oxford, Ernst Mach in Vienna, and G.E. Moore and Bertrand Russell at Cambridge... turned the philosophical clock back before Kant, and revived the earlier traditions of British empiricism. Collingwood was one of the first philosophers in England to see that this could not be done.'[31]

I refer briefly to 'realism' because I think the disputes between Collingwood and other precursors of 'conceptual

---

29 Quoted by Connelly in *op. cit.*, p. 26.

30 Collingwood, 'Realism and Idealism' (unpublished manuscript, abbr. RI, 1935), p. 26.

31 Toulmin, *op. cit.*, p. xiii.

change' (such as M. Foster, J.A. Smith and even Whitehead) on the one hand, and the adepts of analytic philosophy such as Ayer and Ryle, on the other outrun the divergences of that time between analytic and intuitive approaches and anticipate the controversies of our day between realism and relativism.

Another demonstration worth dwelling on could aim at showing that, despite most analysts who associated a theory apparently centred on the historicity of human mind such as Collingwood's to relativism, this theory proves to be, if more carefully interpreted, profoundly realist. Only this way the affinities between Collingwood and Whitehead (and the inspiring role of the latter, who is widely acknowledged as a prominent representative of organicist realism and of philosophy of process and a main precursor of epistemological realism) could be grasped. The cornerstone of this interpretation (which is rather unorthodox) is the complex relation between philosophy (that is, the 'new', or 'reformed' metaphysics) and history.

Despite the dominant relativist interpretation of his philosophy, Collingwood's general philosophical framework can arguably be described in terms of realism (not realism in general, but a certain sophisticated version of it) rather than in terms of anti-realism. For at least in a limited sense, Collingwood admits the existence of an objective reality situated outside the knowing subject.

In drawing this realist picture — as well as in the analysis of Collingwoodian ideas in general — one has to be aware of a characteristic of Collingwood's discourse which was soundly described by Boucher: '[W]e have to accept that, like Hobbes, Collingwood is a master of overstatement. He often says things for effect, but when they are examined closely we frequently find that they are severely qualified elsewhere.'[32] Moreover, it seems that what W. Dray calls the various 'problematic pronouncements' made by the Oxford don lead to

[32] Boucher, 'The Significance of R.G. Collingwood's *Principles of History*, p. 320.

'apparent contradictions [which] may sometimes be resolvable by appealing from what Collingwood actually says to what he can be presumed to have meant.'[33]

In addition to the above it will perhaps be useful to place Collingwood within the actual context of the passionate debates between realism and relativism, for obviously the main philosophical disputes of today are not anymore those which oppose analyticism to intuitionism, but those which oppose objectivism to subjectivism, or realism to relativism (with which, it is well-known, Collingwood was often associated by many commentators).

A realist philosophical position differs from a relativist perspective in terms of its implied conceptions regarding the physical, biological, psychological, and social realities, and of those perspectives regarding the existence or non-existence of a unique reality beyond phenomena, and the pluralism of possible worlds. Especially relativism places the epistemological dimension of philosophy within the world of changing values, by relating it to historical backgrounds and contexts, but realism does not exclude references to normative aspects either; as regards Collingwood's philosophy, it seems to be an exemplification of this 'normative' version of realism, rather than of a form of relativism.

According to Philip Pettit, 'realism is the doctrine that certain entities allegedly associated with [a certain]... area [of reality] are indeed real. Common-sense realism, sometimes called 'realism' without qualification — says that ordinary things, like trees and people are real... [Generally speaking, t]he realist in any area insists on the reality of the entities in question in the discourse.[34]

From all important realist philosophical perspectives, that of Whitehead (combined with elements which could be found in other realist conceptions) seems to present the most strik-

---

[33] W. Dray, *History as Re-enactment: R.G. Collingwood's Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 28, 29.

[34] Philip Pettit, 'Realism', in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1997, p. 440.

ing similarities with Collingwood's view developed especially in his mature writings. Of course, some of these similarities can be arguably ascribed to the influence of Whitehead's work, especially to his books *Science and The Modern World* (1926), *Process and Reality* (1929), and *Adventures of Ideas* (1933) as James Connelly suggests in his study from 1996 'Natural Science, History and Christianity: The Origins of Collingwood's Later Metaphysics.'

In his book *La philosophie contemporaine in Europe*,[35] I.M. Bochenski presents Whitehead's work as one of the most significant sources of what we call today epistemological realism. As a typical representative of organicist realism and philosophy of process, Whitehead combines within his conception elements of Platonism, pan-psychism, and relativist physics. The evolution of his ideas starts from his assertion, made in 1925: 'I am in the world, the world is not in me' which becomes in 1933 'I am in the world, the world is in me.' Being a passionate Platonist, Whitehead thinks that the Ideas of Plato represent pure possibilities. His fundamental concept is that of *event* and represents 'that what happens' and is, on the one hand, an organism and an act of experience, on the other. It propels the reality and is the mirror of the universe.

In his epistemology, Whitehead, although an objectivist, thinks that the universe contains within itself the acts of knowledge. We know other events to the extent in which they are parts of ourselves. They do not split the reality in matter and mind or spirit. Whitehead's main metaphysical thesis maintains that the understanding of reality needs reference to the ideal. The real(ity) is a flow of events, an eternal becoming which does have neither substance nor permanence. All that exists is, according to Whitehead, eternal objects (purely subjective potentialities), the creativity of matter, and the principle of limitation. God determines all that occurs by limitative determination. The event is real and valuational, and reality manifests itself as structure and as process

---

35 I.M. Bochenski, *La philosophie contemporaine in Europe*, Paris, Payot, 1967.

of events. It is infinite and complete and God represents its conscious and conceptual apprehension.[36]

Whitehead does not distinguish between metaphysics and ontology and considers them necessary for the grasp of reality from which the general principles of any explanation are to be derived. The main task for philosophy consists, according to Whitehead, in criticising the abstractions. He denounces the so-called surrender of realism to the facts of science. In fact, Whitehead argues, our knowledge of the world is based on a core of faith which arises in humans when they encounter the concrete of the world; this faith manifests itself, for example, as the faith in the rationality of the world — according to which we conceive reality as governed by logical laws and aesthetic harmonies:

> *It is this instinctive conviction... which is the motive power of research: that there is a secret, a secret which can be unveiled... [T]he search into the nature could only result in the vindication of the faith in rationality... I am not talking of the explicit beliefs of a few individuals. What I mean is the impress of the European mind arising from the unquestioned faith of centuries. By this I mean the instinctive tone of thought and not a mere creed of words... [F]aith is the possibility of science.*[37]

As for the similarities between Collingwood and Whitehead (as well as between Collingwood and other realist currents mentioned above), Vanheeswijck is also quite specific and therefore I think a few quotations from him will be helpful:

> *Collingwood... assumes that being can never be studied separate from human thinking. When the metaphysician maps the absolute presuppositions of the human think-*

---

[36] Presentation summarising a discussion of Whitehead by Angela Botez from her introductory study 'Realism şi relativism: problematica actuală. Bibliografie principală (1975-1992)', in Angela Botez (ed.), *Realism şi relativism în filosofia ştiinţei contemporane*, Bucureşti, Editura DAR, 1993, pp. I-XX.

[37] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932, pp. 15, 16.

> *ing, he also explains how being or reality shows itself to mankind as a whole... [W]hen he explicitly points out in EM the impossibility of ontology, he does not mean... that the metaphysician cannot make statements about reality, but that he can only ask the question of the meaning of 'being' through rethinking the historically changing absolute presuppositions.*[38]

With respect to the influence of Ayer's revolutionary book *Language, Truth and Logic* (1936) on Collingwood's thought and the latter's response to it, Vanheeswijck shows that this sort of neopositivism which was closely related to propositional logic was firmly based on a realistic epistemology, and that for Collingwood it was 'not surprising at all that in such a philosophy there is no place for metaphysics.' And, since Ayer's theory seemed to him quite persuasive, Collingwood wanted to adapt his discourse to it and to give his response to Ayer in Ayer's own terms and consequently,

> *[He] used, deliberately, [Ayer's] concept of truth. Ayer showed the impossibility of metaphysics by indicating that metaphysical propositions are neither empirically verifiable nor analytic. Collingwood reacts by giving a transcendental-epistemological justification of metaphysics in An Essay on Metaphysics: metaphysics — the study of being — is only possible as a description of absolute presuppositions that change historically.*[39]

---

38 'Afterword: Metaphysics as a Historical[ly Based] Discipline: The Relevance of Collingwood's Reformed Metaphysics', I. In a footnote, Vanheeswijck quotes two passages (one from 'The Nature of Metaphysical Study' (abbr. NMS, 1934) and the other from 'Method of Metaphysics' — abbr. MM) which make this point very clear: 'I tried to describe metaphysical research as research always occupying itself with the same problems: being, nothingness, becoming and of course others, which [necessarily] result... from it' (NMS, 14); '[w]hat is called metaphysics can be described as an attempt to discover as much of the general nature of reality as possible' (MM, 1).

39 Vanheeswijck, 'Afterword', II.

Further on, the Dutch analyst writes that as an answer given both to Ryle and Ayer, Collingwood's later accounts on metaphysics basically assert that 'the metaphysician knows that what he investigates never concerns the *eternally valid* basic characteristics of 'being', but presuppositions which count as absolute during a certain period of time; on the other hand, he can now extend as he wishes the domain of absolute presuppositions he wants to investigate.'[40] However, Collingwood was aware that unqualified realism is untenable; he rejected Kant's attempt to ground metaphysics on an 'ontology of appearances' (as I have tried to suggest in a previous section) and on the one and only transcendental subjectivity, for, to him, it seemed impossible to ground a universally valid knowledge only on the cognitive structure of the knowing subject. But, as a consequence, 'the question which arises is...whether or not — from the assumption of that fragmented transcendental subjectivity [(implied by Collingwood's tenet that all speech is confined within certain contextual limits)] — cognitive relativism will have the last word and eternal validity will have to be denied to philosophical questions'.[41]

As regards the metaphysical *truth*, his experience as an historian obviously taught the Oxford don that truth in human thinking can never be mapped out completely for good and all. In his unpublished manuscripts 'Realism and Idealism' (abbr. RI, written in part as an answer to the last chapter of Ayer's *Language, Truth and Logic*) and 'Method and Metaphysics' (abbr. MM), he will try to establish the relation between the truth of 'being' and the absolute presuppositions as descriptions of its historically determined presence. Truth, he now claims, is an *a priori* idea whose meaning is clarified within the context of what he calls objective realism. At this point, a series of affinities with Whitehead become obvious:

> *When [objective realism] states that reality consists of ideas, it is meant that there is a distinction between the ideas or principles contained in natural things and those*

[40] *Ibid.*, IV.
[41] *Ibid.*, VI.

> *things themselves; that the principles are not just abstractions... Objective realism sees the world of nature, then, as something derived from and dependent on something which logically precedes it, a world of immaterial ideas. But this is not a mental world or a world of mental actions or of things which depend on mental actions, even though it is an intelligible world.' (RI, 104).*

In the same spirit, in MM Collingwood will distinguish three sorts of reality, namely 'abstract entities,' 'minds' and 'bodies.' 'Abstract entities are in themselves pure possibilities which can precede both material reality and human thinking, but can only be realised *in* both. They remain pure possibilities when separated from material and spiritual entities.' As regards metaphysician's 'truth,' continues Vanheeswijck, it can be understood on the basis of these ideas that '[t]he starting point of the metaphysician is that 'truth' is an *a priori* idea or an abstract entity. Such an opinion of truth has a double implication: firstly, 'truth' transcends every one of its temporary expressions. Secondly, the *a priori* idea of 'truth' does not exist by itself, but every historical expression realises certain possibilities which inhere in it. That *a priori* idea of 'truth' is for Collingwood the *metaphysical* truth.'[42]

Among many contemporary philosophical realisms actively professed especially with application to science there is one which could help us to complete our picture of Collingwood's own realism: I refer to the so-called 'convergent realism' represented by H. Putnam, R.W. Sellars, R. Boyd, W. Newton-Smith, according to which the successive theories provide us with approximations of the truth and with complementary explanatory models. Of course, there are important differences among the representatives of this set of realist perspectives. From this diversity I have chosen W. Newton-Smith's 'modest realism' as a terminological (and not only) suggestion — valid mainly with reference to the epistemological aspect of realism[43] — for the characterisation of Collingwood's own realist position. From Newton-Smith's

---

[42] Ibid, VII.

[43] Cf. William Newton-Smith, 'Modest Realism,' Romanian trans. Mircea Dumitru, in Angela Botez (ed.), *Realism si Relativism în*

assertions I will only briefly mention a few of those which correspond to Collingwood's own claims about the epistemological aspect of philosophy. Thus, Newton-Smith suggests that the modest realists have to assume the risk of accepting a series of metaphysical consequences of their conception, granted that they are permanently searching for an unexplained relation of correspondence between theories and an inaccessible reality.[44] As regards the truth-value of philosophical and scientific propositions, both Newton-Smith and Collingwood agree that there are propositions whose truth-value cannot be determined, irrespective of the quantity of empirical data related to them (Collingwood makes this claim not only with respect to the absolute presuppositions — which are not propositions *proprement dit* — but with respect to the propositions of scientific history as well.[45]

Another point in which the two epistemological perspectives converge is that called by Newton-Smith 'conceptual enigmas', or 'conceptually problematic items' which, like Collingwood's absolute presuppositions, are not to be obtained inferentially by the realist.[46] The same problematic character is ascribed by Rex Martin to what he calls 'the general action-explanation schema' — which for the Oxford don represents (or tends to represent) the absolute presupposition of scientific history[47] — or by W. Dray, to what he refers to as 'Collingwood's problematic pronouncements.'[48]

---

filosofia științei contemporane, București, Editura DAR, 1993, pp. 38-55.

44 Ibid., p. 43.

45 Cf. Rex Martin, 'Collingwood's Doctrine of Absolute Presuppositions...,' pp. 100-104; I also take Heikki Saari's uninspired characterisation of Collingwood's historical view as 'historical scepticism' rather as a reference to the 'modest realism' professed by the Oxford philosopher. (Cf. Heikki Saari, *Re-enactment: A Study of R.G. Collingwood's Philosophy of History*, Łbo, Łbo Akademi, 1984, p. 22.)

46 Newton-Smith, p. 47.

47 R. Martin, 'Collingwood's Doctrine of Absolute Presuppositions...,' p. 90.

48 W. Dray, *History as Re-enactment*, p. 28.

Moreover, both philosophers, namely Collingwood and Newton-Smith, seem to agree in maintaining that the attempts to solve the 'conceptual enigmas' determine the progress of human knowledge. And, for both thinkers, knowledge (significantly) owes its progressive character to the human faith in progress.[49]

Of course, there are many differences between the two realist perspectives, from which I only mention the opposed claims made by the two Oxford thinkers with respect to commonsense realism: whereas Newton-Smith considers it perfectly compatible with 'modest realism,'[50] Collingwood rejects it. As already suggested above, Collingwood's 'modest' realism is arguably an effect of the work of his philosophical adversaries as well as of the influence of his philosophical friends (such as Whitehead, or Michael Foster). One of the scholars who make this point most clearly is James Connelly:

> *Collingwood took Ayer's challenge to metaphysics and the challenge to his own professing of metaphysics in Magdalen College seriously and wished to rebut it. But how to imagine him re-reading the volume of Mind in which Foster's first paper ['The Christian Doctrine of Creation'] and Ayer's article ['The Elimination of Metaphysics' (1934)] were published and asking the question how is metaphysics possible in the face of Ayer's challenge? His answer was to accept much of what Ayer says, but to argue that this still leaves something after Ayer's demolition. What was left standing? Absolute presuppositions as a subject-matter suitable for the attention of the philosopher. The next step was simply to christen the activity of elucidating and articulating these absolute presuppositions 'metaphysics'. And... from the conjunction of Ayer's negative criticism, together with Collingwood's determination to show that something can be salvaged for metaphysics and the example of Foster's article, emerges An Essay on Metaphysics Parts I and III. In other words Collingwood christens the articula-*

[49] Cf. Newton-Smith, p. 51; R. Martin, 'Collingwood's Claim...,' pp. 513-516.

[50] Newton-Smith, p. 47.

> *tion of what he now comes to call absolute presuppositions 'metaphysics': it is a minimalist metaphysics which escapes Ayer's philosophical scorched earth policy.*[51]

This conclusion is fully convergent with that of Vanheeswijck, according to which, 'in relation to the question for truth, the 'reformed' metaphysician has become modest... [H]e know[s] that truth is not to be found on the empirical, verifiable level, nor on that of analysis of concepts...[O]nly through description of historically changing absolute presuppositions the mystery of reality can be spoken of; in this, rationality shows [both] its possibilities...and its boundaries...[for p]ure being cannot be studied independently of thinking. That was Collingwood's objection against the [common-sense] realists.'[52]

Now, given that the correspondence between Collingwood and the two realist philosophers, namely Whitehead and Newton-Smith to whom I referred roughly is partial, I will try to add a few more realist elements which can be found in other versions of realism and which resemble Collingwood's own view. Among these, Ilkka Niiniluoto's account of the ontological and epistemological realisms seems useful.[53] In his article 'Varieties of Realism', the Finnish philosopher writes that

> *Within the definition we give to realism the concept of independence [of nature] from thought should be understood in the sense of the following ontological presupposition: A is dependent on B if A cannot exist without B. This concept has to be clearly distinguished from the causal independence: even though nature is ontologically independent from thought, thoughts and physical objects are constantly causally related. For example, a tree, as an object of my visual perception brings about a mental event, a sensation within my mind. I [myself] can de-*

---

51 J. Connelly, 'Natural Science, History and Christianity' *Collingwood Studies*, Dinefwr Press, Llandybie, vol. IV, 1997, p. 129.

52 Vanheeswijck, 'Afterword', VII, VIII.

53 Ilkka Niiniluoto, 'Varieties of Realism', (Rom. trans. Angela Botez), in Angela Botez (ed.), *op. cit.*, pp. 3-21.

> *cide in my mind to undertake an action with my body, such as that of moving a stone. The existence of such an interaction is not an argument against realism...*[54]

The main thesis of ontological realism, Niiniluoto continues, does not explicitly say anything about the nature of the reality independent from thought (except that it exists). That is why this thesis is compatible with the various theories which identify the elements of reality with things, events, processes, fields, or systems. This means that not even classical realism does imply a *Weltanschauung* associated with classical mechanics. Ontological realism does not deny that physical objects can have non-physical proprieties which include the mental element and which presuppose relations with instances of consciousness which are culturally and socially determined.

Critical realism, representing a form of epistemological realism which can be expressed in Kantian terms, also presents affinities with Collingwood's philosophical perspective; according to critical realism, the 'phenomenon' can be interpreted as an expression of our partial knowledge of things as they are 'in themselves' in the world situated outside our thought. This idea accepts 'direct' realism and the correspondence theory of truth, but, being not 'naḑve', it accepts that the knowledge of reality is always governed by conceptual structures and that this knowledge is never complete and 100 per cent true. According to this view, which rejects relativism and scepticism, if we conceive the Kantian categories as not unchanging and limited by the possibilities of human language then every conceptual structure provides us with a certain perspective on the objective reality.

This view presents many similarities with that ascribed to Collingwood in the previous pages of the present research. But, in order to complete the argument in favour of the real-

---

[54] Ibid., p. 4; with respect to the same point, Michael Dummet suggests that the fact that any empirical knowledge presupposes the causal interaction with nature does not imply that nature depends on our knowledge of it. (Michael Dummet, 'Realism', *Synthese*, 1982, p. 112.)

ist interpretation of his thought, I think a reference to what Evandro Agazzi calls 'the new linguistic perspective' on realism[55] can be useful and clarifying.

According to the new 'linguistic' approach of realism, scientific realism is the equivalent of the referentiality of scientific language. Moreover, this perspective emphasises the existence of a neat difference between signification and reference, starting from the idea that many contemporary authors, though legitimately stressing the contextual determination of signification as well as its variation and the influence of theory on all scientific terms, nevertheless fail to realise that there still is an independent 'stable' core of signification which is closely connected to extra-linguistic operational criteria.

If taken into account, this fact helps us to compare the various theories and to demonstrate that what science investigates is reality, and that the various forms of knowledge investigate various types of reality. At the same time, this view helps us to understand that naïve realism results in a failure to see that any access to reality is only possible through signification and language, while naïve anti-realism forgets that the language refers to something different from language itself.[56]

In the context of the new 'linguistic' perspective, the problem of realism can be formulated in the following terms: the realist claims that the scientific discourse has a real reference. As it is well-known, the famous study by Frege 'Über Sinn und Bedeutung' makes the distinction between the sense of a term (Frege's *Sinn*) which represents the content of thought that expresses 'what is signified', or meant by that term, and its reference or denotation (Frege's *Bedeutung*) which represents the object that is thought or with respect to which the sense in question is expressed. Now, starting from this old essential distinction, the actual theories developed further im-

---

55 Cf. Evandro Agazzi, 'Realismul naiv si antirealismul naiv' (Naive Realism and Naive Antirealism), Rom. tr. Rodica Croitoru, in A. Botez (ed.), *op. cit.*, pp. 22-37.

56 *Ibid.*, p. 22.

plications for epistemology, among which I only refer to the conclusion that not only the fact that sense and reference cannot be identified is true, but also the fact that none of them can be eliminated and that the access to reference is guided by sense. Neither sense nor reference can be eliminated from discourse, for, if sense would be eliminated the resulting discourse would be one which 'does not say anything' whereas if reference is eliminated the resulting discourse would be a discourse which 'does not „speak" about anything'. And this contradicts the essential fact that a discourse is always intended to say something about something. From these accounts it follows that outside realism we cannot ascribe references to language, for reference is defined as an extra-linguistic object to which language 'refers' as to something different from itself.[57] At this point, I just mention — as a striking resemblance of this philosophical perspective to Collingwood's own point of view — two of Collingwood's accounts in which language is obviously similarly dealt with:

> *[1] Religion is... the consciousness of our personal relation to the infinite mystery of the universe... whose life... [we feel] pulsating in us [and which we c]all matter, or life, or mind, or God* ('Science, Religion and Civilisation' unpublished manuscript, 1930, p. 14, italics added).

> *[2] Take away the language, and you take away what it expressed; there is nothing left but crude feeling at the merely psychical level (Principles of Art,* Oxford, OUP, 1925, p. 244).

Yet, Agazzi suggests, one could be unsatisfied by the accounts of the relation sense-reference mentioned above, arguing that 'the genuine realist would not be contented with the conclusion that language „refers" to something different from itself, but also claims that that „something" is real and not a mere illusion, or a purely intellectual construction', or even the personal world of his sense perception. Now, it is obvious that within the framework provided by the philosophy of

---

[57] Cf. *Ibid.*, p 24.

language 'there is not very much to be said about the „kind of reality" which belongs to the reference, for such a problem is not a linguistic one'. That is why one should admit without any difficulty that the problem of epistemological realism is not entirely soluble within the framework of the philosophy of language. Obviously, 'the foundation of the referentiality of language is a necessary condition for establishing the thesis of realism.'[58] This difficulty was presumably experienced by the realist Collingwood, as — among many other passages by him and by his commentators — one of Felser's accounts plausibly suggests: [T]here are passages [in Collingwood] which open out the way of saying that it is not nonsensical or self-contradictory to speak of recognising the existence of something...which...informs and supports... the facts of the phenomenal realm... but which we cannot express linguistically and which we may thus know at best indirectly, via describing how this 'something' affects us.'[59]

Another point at which the 'linguistic' philosophical perspective I am trying to summarise seems to be implicitly consensual with the view held by the Oxford don is its treatment of the progress of knowledge. Collingwood's perspective on the matter in extensively and systematically dealt with in Rex Martin's long article 'Collingwood's Claim that Metaphysics is a Historical Discipline', where the American commentator concludes that

> *[According to Collingwood,] we can speak of progress at three points — the methods, the resultant substantive theories (or laws), and what I have called the thematics of*

---

58 *Ibid.*

59 J.M. Felser, 'R.G. Collingwood's Early Philosophy of Religion and Its Development', Ph.D. Dissertation, vol. II, Chicago, Illinois, 1992', p. 406. I will make a few remarks regarding the importance of Felser's analysis for my own study of the relations between Collingwood's philosophy of religion and his metaphysics, especially that undertaken in my PhD thesis, „Religious experience and its modes in early Collingwood (1916-1929)", Wales University, Swansea, 1999. There and in other studies I employed some of Felser's technical accounts, such as his precise analysis of Collingwood's departure from theism and com-

> *a going science...[and, consequently,] of progressive modifications in the very groundform of such a science. (For the groundform is simply an analytic abstraction from things at those points, as something presupposed by them, and it stands or falls with them). And insofar we can identify the various stages of the implicit groundform of any ongoing progressive science, we would have a modified scale of forms.*[60]

In the same article, Martin also provides the reader with a comprehensive list of Collingwood's writings which deal with progress, ranging from 'Croce's Philosophy of History' (1921) to the *New Leviathan*.[61]

As regards the new 'linguistic' approach, it implies that realism is the most solid basis which allows us to speak about a cognitive progress consisting in elimination of errors — as equivalent to the demonstration of the non-existence of references previously claimed to exist — or in elimination of the previous assertions regarding the 'retained' references (in the

---

mon-sense realism or his analysis of the relation transcendence-immanence regarding God (or the absolute). But, unlike Felser, who concludes that Collingwood became an anti-realist, and thus an anti-theist and that, as a consequence, his atheism became inevitable, I arrived at the conclusion that Collingwood never renounced to be a realist and never thought apart from the religious belief. Some other points where I diverge from Felser's are: the inspiring role I think Collingwood's analysis of the emotional side of religion played in his attempt to extend his theory of historical re-enactment to emotions; my association of these 'rational emotions' with the 'unconscious thought' analysed by the metaphysician; the existence of the perennial problems in Collingwood's metaphysics; Collingwood's commitment to a 'Heideggerian' metaphysics — which thus proves to be less non-'traditional' and 'relativist' than it seems at first sight — that suggest the existence of a transcendent absolute reality, having God as its religious *analogon*.

60 R. Martin, 'Collingwood's Claim that Metaphysics is a Historical Discipline', *The Monist*, no. 4/October, 1989', p. 524.

61 *Ibid.*, p. 524.

sense in which a new theory 'retains' the same 'objects' as the previous one).

The idealist tradition — to which Collingwood can be, to a significant extent, associated[62] — used to designate by the term realism the naďve realism, which was closely linked to the spontaneous common-sense conception according to which things exist 'independently of our thought' or 'mind' and thus fails to realise that the real condition for such a claim is the thought itself, so that the things considered as existing 'outside our thought' or mind are in fact included in it once we think of them as being 'external to our thought'. Similarly, the things which are claimed to exist independently of thought cannot otherwise be asserted as existent but by an act of thought.

As regards the not-naďve realist, whether or not conscious of the grounds of his correctness, he has every opportunity to be right and legitimate. In its turn, idealism itself can become naďve when its correct claim that no discrepancy can be assumed between reality and thought is driven to the extreme limit of claiming total identity between them. As Agazzi

---

62 For example, Giovanni Giorgini, in a (relatively) recent study on Oakeshott, calls Collingwood 'the most representative spokesman of the British Idealist philosophical school' (G. Giorgini, 'La tradizione del passato: Michael Oakeshott', in Salvo Mastellone (ed.), *Il pensiero politico europeo: 1945-1989*, Firenze, Centro Editoriale Toscani, 1994, p. 72); but also many influential analysts of Collingwood's work have included him into the (new) idealist tradition, despite the fact that, in his mature creative period, Collingwood refused (in general) to be called an idealist (cf., for example, D. Boucher, 'Studiu introductiv la ediția română a *Ideii de istorie*' (Introductory Essay to the Romanian translation of the *Idea of History*), București, Editura Humanitas (forthcoming), p. v). Thus, ten years after Collingwood's death, W.H. Walsh wrote that the idealist philosophy 'which originated in Germany towards the end of the last century [and] was taken up by the Italian philosopher Croce and passed into English philosophy through his follower R.G. Collingwood, is the standard idealist account...' (W.H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, London, Hutchinson House, 1953, p. 42.

clearly points out, these two opposed naiveties have a common root consisting in an 'epistemological dualism' originating in modern philosophy.[63] According to this view, what we know are our representations, our sensory impressions, our 'ideas', not the things as they are in themselves so that we have to look both for a guarantee for the real existence of things and for their accurate representation performed at the level of our internal 'ideas'. And Agazzi concludes, the impossibility of solving this problem was clearly emphasised by Kant, who demonstrated that, in fact, 'the problem is insoluble because it is a pseudo-problem. Of course, we have neither evidence nor arguments for claiming that what we actually know are rather our ideas than the things in themselves within our ideas.' Thus, this 'fantasy' — in which things are conceived as situated 'beyond' appearances and outside our thoughts — compelled philosophers who shared it 'to assume the impossible task of 'reaching' the things through the surpassing of the very limits of our thought. What Berkeley tried to do has been accomplished by the German classic transcendental Idealism — especially by Fichte and Hegel — and by the 'absolute idealism' of Giovanni Gentile.' These efforts led to an ambivalent result: 'on the one hand, they brilliantly managed to eliminate any kind of dualism or difference between reality and thought, and, on the other hand, they denied, in a reductionistic manner, any difference between reality and thought, reducing in fact all reality to thought.'[64]

As many of the passages from his writings I have already referred to suggest (as well as his ambivalence regarding idealism and his later disputes with logical positivism) Collingwood was presumably animated by an intention to escape this reductionism professed by the idealists mentioned above and by the more or less diffused conviction that reality cannot be merely reduced to, or identified with, thought, for it has at least one aspect which 'lies out there'.

Such a position prevents us from adopting the naďve epistemological dualism, and I think this is (more or less) what

---

63 Agazzi, *op. cit.*, p. 35.

Collingwood did, without ceasing to be a realist in the amended sense roughly sketched above. I think that most of his oeuvre — especially that written after 1928 — can be interpreted in the light of this perspective, which, even though partial, seems to confer more unity and self-coherence to Collingwood's work. Therefore, this analysis, started from a 'linguistic' perspective, suggests that the total absorption of reference into signification represents the linguistic equivalent or *analogon* of the idealist attitude, for language represents in many respects the contemporary counterpart of the transcendental subject of idealism.[65] This comparison is extremely suggestive because 'the thesis of the intranscendability of language runs parallel to that of the intranscendability of thought.' Of course, 'a referent can only be present within a given discourse through a multitude of significations, also reality can only be presented within a given thought through a number of ideas,' and this implies that, in this sense, 'we cannot talk about a neat separation between signification and reference, on the one hand, and between thought and reality, on the other'. But, as this does not imply that the referential identity between language and reality is the same thing as their ontological identity, it also does not imply that the 'intentional identity' of reality and thought is similar to their ontological identity.[66]

A similar view can be plausibly ascribed to Collingwood (together with the elements from the other realist perspectives employed comparatively), for his awareness of the distinction mentioned above can be easily detected not only throughout most of his mature oeuvre but also in many of his early writings, especially after he started to admit that the object of religious (and then of scientific and philosophical) experience and knowledge represents an irreducible and inexhaustible reality.

With respect to Collingwood differences from the 'naturalism' that he criticises (in IH) Croce and Bradley for falling back upon, I only point out, briefly, a few remarks about nat-

64 Cf. *ibid.*
65 Cf. *ibid.*, p. 37.
66 Cf. *ibid.*

uralism in general, and about Collingwood's own relation to naturalism. As Philip Pettit puts it, naturalism 'is the doctrine that there are only natural things: only natural particulars and only natural properties. It is a close relative of the doctrine of materialism or physicalism according to which there are only material or physical things... Some [naturalists] take the category of the natural to be given intuitively whereas others [especially nowadays] take it to be given by an idealisation from the natural sciences.'[67]

Another important theorist of naturalism, namely A. Plantinga, describes it from a theological perspective, namely as an attitude that 'entails that there is no such person as God, or anything at all like God. Many naturalists go on to add that the only things that exist are the things postulated or admitted by natural science'. At any rate the naturalist 'thinks that we and our cognitive capacities arrived upon the scene after some billions of years of evolution (by way of natural selection, genetic drift, and other blind processes working on such sources of genetic variation as random genetic mutation.'[68]

With respect to the relation of the philosophical (idealist) tradition — to which Collingwood can be, partially, associated — with naturalism, A.P.F. Sell remarks that, according to the British Idealists, 'those who espouse naturalism omit an important aspect of reality: the mind. „Merely «natural» objects", declared Jones, idealism „finds unknowable or mere things-in-themselves. What ordinary and naturalistic thought deemed to be independent of experience, it showed to be objects *of* experience, and *already* in relation to sense and thought.'[69]

Finally, I will resort to a very interesting and sound remark on Collingwood's own adversity towards naturalism, made

---

67 Philip Pettit, 'Naturalism', in E. Sosa & J. Dancy (eds), *op. cit.*, pp. 296-7.

68 A. Plantinga, 'An Evolutionary Argument Against Naturalism', in C. Grecu (ed.), *Logică și Ontologie*, București, Editura Trei, 1999, p. 21.

69 A.P.F. Sell, *op. cit.*, p. 35; his quote is from H. Jones' 'Mr. Balfour as Sophist' (1904-5).

by G. Vanheeswijck in his study 'Metaphysics as a Historical[ly Based] Discipline':

> *Collingwood calls his theories about the framework of human thinking 'ontological'... [Like the later] Canadian philosopher Charles Taylor [whose words are used by Vanheeswijck in order to describe Collingwood's own view, the latter rejects] the naturalistic vision that frameworks are unnecessary, [and regards them as]... inescapable... [In his opinion, they] cannot be compared with one another, because they themselves form the transcendental starting point for making choices... and for the questions from which we live; they usually remain implicit, but can be explained rationally; they are subject to historical evolution. What Taylor calls 'inescapable frameworks', are Collingwood's absolute presuppositions. The naturalism which Taylor is fighting shows the same characteristics as the [positivism — of which Bradley, for example, is accused in IH — and] neopositivism against which Collingwood rebels... Paradoxically, Taylor's ontological concept clarifies the real meaning of Collingwood's concept of 'metaphysics without ontology'. According to Taylor, the structure of reality can never be studied separate[ly] from the impact of human experience. That's why he speaks of a 'human/moral ontology'. Collingwood calls such a study of reality 'metaphysics'... [and thus] rejects an ontology which pretends to be able to study reality separate[ly] from human experience. [Exactly in the acceptation in which] Taylor's frameworks have an ontological status, Collingwood [believes that] there is an indissoluble link between the absolute presuppositions of human thinking and reality.*[70]

*

As for the historical research per se (in its ambitious Collingwoodian formulation), it abandoned, just like philosophy,

---

[70] Vanheeswijck, 'Metaphysics as a Historical[ly Based] Discipline', VI.

'common-sense realism', preparing itself for the encounter with metaphysics:

> *From [the crude 'realist'] point of view, the object of history appears as simply 'the past'; the sum of total events that have happened. But in the actual practice of historical thinking, the historian discovers that he cannot move a step towards the achievement of this aim without appealing to evidence [which belongs to the] present [and has to be interpreted, because] all historical thought is the historical interpretation of the present'.*[71]

The link between history (seen as a fulfilment of a Diltheyan programme) and the 'new metaphysics' in Collingwood was recently emphasized by J.P. Hogan: '[for the Oxford don,] twentieth century philosophy (metaphysics) has to construct a critique of historical reason which would do for historical studies what Kant's critique did for natural science.'[72] Also with respect to Collingwood's contribution to the analysis of the human mind's historical dimension, D. Boucher remarks — within the framework of a comparison between Collingwood and M. Oakeshott — that 'both Collingwood and Oakeshott did more than any other English speaking philosopher from the twentieth century in order to demonstrate the autonomy of history as a form of knowledge independent from the positive sciences.'[73] The first major contribution of Oakeshott to the philosophy of history was made in *Experience and its Modes* (1933), being welcomed by Collingwood. In this book, our modes of knowledge are described as conditional modalities of knowing based upon indemonstrable postulates. But, unlike Collingwood, Oakeshott believed that the 'past' is nothing else but a category in whose terms the present evi-

---

71 Collingwood, 'The Limits of Historical Knowledge', *The Journal of Philosophical Studies*, Vol. III, No. 10, 1928 reprinted by MacMillan & Co. Ltd., for the British Institute of Philosophical Studies, pp. 219-20, 222.

72 Hogan, *op. cit.*, p. 10.

73 Boucher, 'Introductory Essay to the Romanian Translation of Collingwoods's *The Idea of History*' (unpublished manuscript), 1994, p. 5.

dence is organized, which means, in other words, that, for him, the past is dead and no part of it survives, as an 'encapsulation', in the present, like in Collingwood's view.

As Boucher would say, among the echoes, more and more visible, of his thought, the clear and suggestive way in which Collingwood articulates the interpretation of the products of thought (as its 'externalisations') subjected to historical becoming with the reconstruction of historical past within the functional framework of effective historical consciousness explains the 'proliferation of work about and inspired by Collingwood [and]... the steady impact that his philosophy progressively had in the decades after his death.'[74]

But, even though the epicentre of the analysis is worth undertaking from the perspective sketched above seems to be best represented by Collingwood's thought, I think one shouldn't confine oneself to this particular thinker but should try to widen the discussion — mainly by employing the comparative method — in order to include other thinkers which held similar (or, on the contrary, opposed) ideas to Collingwood's. Among these, I mention Whitehead, Wittgenstein, Heidegger, F.H. Bradley, Ch. Taylor, M. Foster, M. Oakeshott, A.J. Ayer, and G. Ryle. As for the literature which proved to be of great help and a good starting point for future analysis within this topic, I mention, besides the thousands of pages of unpublished manuscripts (belonging mainly to Collingwood) and a part of the published work of Collingwood and the other philosophers examined, texts by a significant number of important theorists and commentators such as S. Toulmin, W.H. Dray, W.H. Walsh, R. Martin, L. Rubinoff, A. Donagan, G. Vanheeswijck, J.P. Hogan, M. Hinz, D. Boucher, J. Connelly.

The conclusion attained so far is that, despite appearances, Collingwood's metaphysics (and the metaphysical doctrines

---

[74] Boucher, 'The Life, Times and Legacy of R.G. Collingwood', in D. Boucher, J. Connelly, T. Modood (eds.), *Philosophy, History and Civilization*, p. 11.

of the opponents to analytical philosophy examined) does not abandon Being and does not set itself out on the path of relativism, but adopts an idealist realism whose explanatory cornerstone is represented by history itself, seen as spiritual becoming anchored at one end in the transcendent eternal and at the other in the realm of transitory appearances.

BIBLIOGRAFIE

Agazzi, E., „Realismul naiv si antirealismul naiv" tr. Rodica Croitoru, in A. Botez, (coord.), *Realism şi relativism în filosofia ştiinţei contemporane*, Bucureşti, Editura DAR, 1993.

Aron, R., *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1981.

Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth, Penguin, 1974.

Berlin, I., *Personal Impressions*, New York, The Viking Press, 1981.

Boboc, Al., *Filosofia contemporană*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1980.

Bochenski, I.M., *La philosophie contemporaine in Europe*, Paris, Payot, 1967.

Bosanquet, B., *The Philosophical Theory of the State*, London, 1965.

Botez, A., „Realism şi relativism: problematica actuală. Bibliografie principală (1975-1992)", în A. Botez, *op. cit.*

Boucher, D., „Editor's Introduction" to the revised edition of Collingwood, R.G., *The New Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Boucher, D., „Introductory Essay to the Romanian Translation of *The Idea of History*", Bucureşti, Humanitas (sub tipar).

Boucher, D., „The Life, Times and Legacy of R.G. Collingwood", în D. Boucher, J. Connelly şi Tariq Modood (coord.), *Civilization: Interdisciplinary Perspectives on R.G. Collingwood*, Cardiff, University of Wales Press, 1995.

Boucher, D., „The Significance of R.G. Collingwood's *Principles of History*", *Journal of History of Ideas*, 58, no. 2, 1997.

Bradley, F.H., *Appearance and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1897.
Bradley, F.H., *Principles of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1883.
Bradley, F.H., *The Presuppositions of Critical History*, în *Collected Essays*, New York, Seabury 1968.
Caird, E., *Essays on Literature and Philosophy*, Glasgow, Maclehose, 1892, vol I-II.
Caird, E., *The Evolution of Theology in Greek Philosophers*, Glasgow, Maclehose, vol. I, 1904.
Caird, E., *The Social Philosophy and Religion of Comte*, Glasgow, Maclehose, 1881.
Chubb, P., „The significance of Thomas Hill Green's philosophical and religious teaching", *Journal of Speculative Philosophy*, XXII, 1, Jan. 1888.
Clitan, Gh., *Postmodernism sau ultramodernism? Despre jocul raționalității și presupozițiilor în filosofia actuală* (Timișoara, Editura Eurobit, 2002, sub tipar).
Collingwood, R. G. „Realism and Idealism", manuscris nepublicat* (1936).
Collingwood, R.G., *The New Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1992 (new edition).
Collingwood, R.G., „Folk-Tales", manuscris nepublicat (1936-37).
Collingwood, R.G., „Lectures on the Ontological Proof of the Existence of God. Written December 1919 for delivery Hilary Term 1920", manuscris nepublicat.
Collingwood, R.G., „Libellus de Generatione: an Essay in Absolute Empiricism", manuscris nepublicat (1920).
Collingwood, R.G., „Method and Metaphysics", manuscris nepublicat (1935).
Collingwood, R.G., „The Function of Metaphysics in Civilization", manuscris nepublicat (1937-38).

* Toate manuscrisele nepublicate aparținându-i lui Collingwood care nu poartă altă mențiune se află la Biblioteca Bodleiană, Secțiunea de Manuscrise Moderne Occidentale, Dep. Collingwood.

Collingwood, R.G., „The Limits of Historical Knowledge", *The Journal of Philosophical Studies*, vol. III, nr. 10/1928, London, MacMillan & Co. Ltd.
Collingwood, R.G., „The Nature of Metaphysical Study", manuscris nepublicat (1934).
Collingwood, R.G., „The Philosophy of the Christian Religion", manuscris nepublicat (1920).
Collingwood, R.G., „Truth and Contradiction", manuscris nepublicat (1917), cap. 2.
Collingwood, R.G., „Ruskin's Philosophy": An Address delivered at the Ruskin Centenary Conference, Coniston, August 8th, 1919», Kendal, Titus Wilson & Son, 1922.
Collingwood, R.G., „Lectures on the Ontological Proof of the Existence of God", manuscris nepublicat, 1919.
Collingwood, R.G., „The Metaphysics of F.H. Bradley: An Essay on absolute Empiricism", manuscris nepublicat (25-26 Dec. 1933).
Collingwood, R.G., *An Autobiography*, Oxford, Oxford University Press, 1978.
Collingwood, R.G., *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940.
Collingwood, R.G., *An Essay on Philosophical Method*, Oxford, Oxford University Press, 1933.
Collingwood, R.G., *Essays in Political Philosophy* (edited with an Introduction by David Boucher), Oxford, Clarendon Press, 1989.
Collingwood, R.G., *Faith and Reason* (coord. L. Rubinoff), Chicago, Quadrangle Books, 1968.
Collingwood, R.G., *Religion and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1916.
Collingwood, R.G., Scrisoare către Guido de Ruggiero, 1922, Arhivele Magdalen College, Oxford.
Collingwood, R.G., Scrisoare către J.A. Smith (III, 20), 16 dec. 1933, arhivele Magdalen College, MS 1026.
Collingwood, R.G., *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1924.
Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Collingwood, R.G., *The Idea of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1945.
Collingwood, R.G., „The Principles of History", manuscris nepublicat (1928).
Colțescu, V., *Immanuel Kant. O introducere în filosofia critică*, Timișoara, Editura de Vest, 1999.
Connelly, J., „Natural Science, History and Christianity: The Origins of Collingwood's Later Metaphysics", *Collingwood Studies*, Dinefwr Press, Llandybie, vol. IV, 1997.
Connelly, J., „Prefață la ediția în limba română a *Autobiografiei* lui Collingwood", București, Editura Trei, 1998.
Croce, B., *Logic as the Science of the Pure Concept*, London, Hutchinson, 1917.
Danciu, I.M., „Axiologie și antropologie", în A. Marga (coord.), *Cunoaștere și acțiune*, Cluj, Editura Dacia, 1986.
Denney, J., *The Atonement and the Modern Mind*, London, Hodder & Stoughton, 1903.
Donagan, A., *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
Dray, W., *History as Re-enactment: R.G. Collingwood's Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
Dray, W.H., *La philosophie de l»histoire*, Ottawa, Editions de l»Université d»Ottawa, 1981.
Dummet, M., „Realism", *Synthese*, 1982.
Felser, J.M., „R.G. Collingwood's Early Philosophy of Religion and Its Development", Ph.D. Dissertation, vol. I-II, Chicago, Illinois, 1992.
Foster, M.B., *Creation, Nature and Political Order in the Philosophy of Michael Foster* (coord. C. Wybrow), Lewinston, Edwin Mellen Press, 1992.
Gadamer, H.G., *Truth and Method*, New York, Seabury, 1975.
Ghandi, R., „Whitehead on the Distrust of Speculative Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, 1972.
Giorgini, G., „La tradizione del passato: Michael Oakeshott", în Salvo Mastellone (coord.), *Il pensiero politico europeo: 1945-1989*, Firenze, Centro Editoriale Toscani, 1994.

Grecu, C., „Un început în logica interogativă", în Andrei Marga, *op. cit.*

Green, T.H., *Works*, London, Longmans and Green, vol. III, 1891.

Haddock, B.A., „Vico, Collingwood and the Character of a Historical Philosophy", in D. Boucher, J. Connelly, T. Modood (coord.), *Philosophy, History and Civilization*, Wales University Press, Cardiff, 1995.

Harris, E.E., „Collingwood on Eternal Problems", *The Philosophical Quarterly*, 1951.

Hazlit, W., *Lectures on the English Poets and the Spirit of the Age*, London, Dent, 1910.

Hegel, G.W.F., *Prelegeri de filozofie a religiei*, tr. D.D. Roşca, Bucureşti, Humanitas, 1995.

Hinz, M., „Process and Progress", *Collingwood Studies*, vol. I, Dinefwr Press, Llandbďe, 1994.

Hinz, M., *Self-creation and History*, University Press of America, Lanham, New York, London, 1994.

Hogan, J.P., *Collingwood and Theological Hermeneutics*, Lanham, University Press of America, 1989.

Illingworth, J.L., *Personality Human and Divine*, London, Macmillan, 1904.

Joachim, H.H., *The Nature of Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1914.

Johnston, W.M., *The Formative Years of R.G. Collingwood*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967.

Jones, H., *Idealism and Practical Creed*, Glasgow, Maclehose, 1909.

Kant, Imm., *Critica ratiunii pure*, tr. Nicolae Bagdasar, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972.

Kant, Imm., *Prolegomena*, tr. M. Flonta şi Th. Kleininger, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987.

Knox, T.M., „Introductory Study" la lucrarea postumă a lui Collingwood *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1946.

Lobonţ, F., „Metaphysics as a historical discipline", *Analele Universităţii de Vest din Timişoara*, Seria filosofie, vol. IX, 1997.

Lobonț, F., „Religious experience and its modes in early Collingwood (1916-1929)", teză de doctorat, Wales University, Swansea, 1999.

Lobonț, F., „Retrospective present in Collingwood's hermeneutics", *Analele Universității din Timișoara*, seria filosofie și științe socio-umane, vol. V, 1993.

Martin, J.A. jr., „Collingwood and Wittgenstein on the Task of Philsophy", *Philosophy Today*, 1981.

Martin, R., „Collingwood's Claim that Metaphysics is a Historical Discipline", *The Monist*, 4/1989.

Martin, R., „Collingwood's Doctrine of Absolute Presuppositions and the Possibility of Historical Knowledge", în Leon Pompa & W.H. Dray (coord.), *Substance and Form in History*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981.

Mascall, E.L., *Christian Theology and Natural Science*, Londra, Longmans, 1956.

Maurice, F.D., *Moral and Metaphysical Philosophy*, London, Macmillan, vol. II, 1882.

McTaggart. J.M.E., *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1901.

Metz, R., *A Hundred Years of British Philosophy*, London, Allen & Unwin, 1938.

Mihu, A., „Eugeniu Sperantia. In memoriam", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, Series Sociologia, Cluj, 1972.

Mink, L.O., *Mind, History and Dialectic: The Philosophy of R.G. Collingwood*, Bloomington, Indiana University Press, 1969.

Modood, T., „The Later Collingwood's Alleged Historicism and Relativism", *Journal of the History of Philosophy*, 1989.

Morell, J.D., *An Historical and Critical View of the Speculative Philosophy of Europe in the Nineteenth Century*, London, Oxford University Press, 1939.

Muirhead, J.H., *The Platonic Tradition in Anglo*–Saxon *Philosophy*, London, Allen & Unwin, 1931.

Mure, G.R.G., *Philosophical Quarterly*, 4 (1954).

Muscă, V., „Eugeniu Sperantia. Coordonate ale concepției filosofice", în A. Marga, *op. cit.*
Newton-Smith, W., „Modest Realism," tr. Mircea Dumitru, in Angela Botez, *op. cit.*
Niiniluoto, I., „Varieties of Realism", (tr. Angela Botez), in Angela Botez, *op. cit.*
Oakeshott, M., „The Study of Politics in a University", *Rationalism in Politics*, London, 1974.
Oakeshott, M., *On history*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
Oakeshott, M., *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon, 1975.
Pap, A., „Does Science Have Metaphysical Presuppositions?", în P.P. Wiener (coord.), *Readings in Philosophy of Science*, New York, Scribner's, 1953.
Passmore, J., *Ralph Cudworth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951.
Peacock, T.L., *Nightmare Abbey*, London, OUP, 1929.
Pettit, Ph., „Realism", in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (coord.), *A Companion to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1997.
Pettit, Ph., „Naturalism", in E. Sosa & J. Dancy, *op. cit.*
Plantinga, A., „An Evolutionary Argument Against Naturalism", in C. Grecu, I. Lucica (coord.), *Logică și Ontologie*, București, Editura Trei , 1999.
Pringle-Pattison, A.S., *The Balfour Lectures on Realism*, Edinburgh, Blackwood, 1933.
Pringle-Pattison, A.S., *The Philosophical Radicals and Other Essays: With Chapters on the Philosophy of Religion in Kant and Hegel*, Edinburgh, Blackwood, 1907.
Reid, T., *Works*, ed. W. Hamilton, Edinburgh, Machlachlan and Stewart, vol. I, 1863.
Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press, 1979.
Rubinoff, L. *Collingwood and the Reform of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mind*, Toronto, University of Toronto Press, 1970.
Ryle, G., „Mr. Collingwood and the Ontological Argument", *Mind*, 1935; publ. și în G. Ryle, *Collected Papers. Collected Essays*, vol. II, London, Hutchinson & Co, 1971.

Saari, H., *Re-enactment: A Study of R.G. Collingwood's Philosophy of History*, Łbo, Finland, Łbo Akademi, 1984.

Santayana, G., *Five Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933.

Sell, A.F.P., *Philosophical Idealism and Christian Belief*, Cardiff, University of Wales Press, 1995.

Seth Pringle-Pattison, A., *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1920.

Seth, Andrew, *Hegelianism and Personality*, Edinburgh, Blackwood, 1887.

Sperantia, E., „Proiectul unei «Logici a problemei»", în C. Grecu (coord.), *Logica interogativă și aplicațiile ei*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982.

Sperantia, E., *Amintiri din lumea literară*, București, Editura de Stat pentru Literatură, 1962.

Sperantia, E., *Système de Métaphysique implicite dans les postulats de toute connaissance possible*, Sibiu, „Cartea românească din Cluj", 1943.

Stirling, J.H., *The Secret of Hegel*, Edinburgh, Oliver & Boyd, 1898.

Taylor, Ch., *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein*, în Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

Taylor, Ch., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Tomlin, E.W.F., *R.G. Collingwood*, London, Longmans, Green & Co. 1953.

Toulmin, S., „Conceptual Change and the Problem of Relativity", în M. Krausz (coord.), *Critical Essays on the Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Toulmin, S., „Studiu introductiv" la R.G. Collingwood, *O autobiografie filosofică*, București, Editura Trei, 1998.

Toulmin, S., *Human Understanding. The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton, Princeton University Press, 1972.

Vanheeswijck, G., „Metaphysics as a Historically Based Discipline", manuscris nepublicat (1997), arhivele Societății Collingwood, Swansea.
Vanheeswijck, G., „The Function of «Unconscious Thought» in R.G. Collingwood's Philosophy", în D. Boucher (coord.), *Collingwood Studies*, vol. I, Swansea, Swansea University Press, 1994.
Walsh, W.H. „Collingwood and Metaphysical Neutralism", în M. Krausz (coord.) *op. cit.*
Walsh, W.H., *An Introduction to Philosophy of History*, London, Hutchinson, 1967.
Webb, C.C.J., *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1926.
Webb, C.C.J., *A History of Philosophy*, London, Williams and Norgate, 1915.
Webb, C.C.J., *A Study of Religious Thought in England from 1850*, Oxford, Clarendon Press, 1933.
Webb, C.C.J., *Divine Personality and Human Life*, London, Allen & Unwin, 1920.
Webb, C.C.J., *Studies in the History of Natural Theology*, Oxford, The Clarendon Press, 1970.
White, A.R., *Methods of Metaphysics*, London, Croom Helm, 1987.
Whitehead, A.N., *Adventure of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933.
Whitehead, A.N., *Modes of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938.
Whitehead, A.N., *Process and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1929.
Whitehead, A.N., *Science and the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932.
Wittgenstein, L., *Wittgenstein's Lectures 1932-1935*, (A. Ambrose, coord) Oxford, Oxford University Press, 1935.
Wollheim, R., *F.H. Bradley*, Penguin Books, Harmondsworth, 1959.